

Ronaldo Trindade
Carlos Alberto Amorim Caldas
(Organizadores)

Diversidade em Perspectiva



Volume 2



Campus Universitário
do Tocantins/Cametá
UFPA

A composite image featuring a close-up of a human eye with a reflection of a person in a window, a snake's head, and a mechanical watch movement.

DIVERSIDADE EM PERSPECTIVA

Esta obra está sob a licença
Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual CC BY-NC-SA

Projeto gráfico e editoração eletrônica
Editora do Campus Universitário do Tocantins/Cametá-UFPA

Arte da capa
Patrícia Brasil

O conteúdo dos textos publicados neste livro é de inteira responsabilidade de seus respectivos autores, não representando necessariamente a opinião dos organizadores e nem da editora.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Diversidade em perspectiva / Ronaldo Trindade, Carlos Amorim Caldas (Organizadores). – Cametá, PA: UFPA - Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2020.

2 Volumes
Inclui Bibliografia
ISBN: 978-65-88140-01-7.

1. Gênero. 2. Sexualidade. 3. Diversidade. 4. Política. I. Trindade, Ronaldo. II. Caldas, Carlos Amorim. III. Título.

CDD 372.372

Ronaldo Trindade & Carlos Amorim Caldas
Organizadores

DIVERSIDADE EM PERSPECTIVA

VOLUME II



UFPA-Campus Universitário
do Tocantins/Cametá

Sumário

Apresentação	7
Raça e sexualidade nas páginas do Lampião da Esquina Ronaldo Trindade Victor Gabriel G. Oliveira	11
Regimes de visibilidade e (micro)política das emoções. Segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de mulheres com práticas (homo)eróticas Jainara Gomes de Oliveira	31
Entre política e cidadania: todxs são iguais? Patrícia Brasil Massmann Débora Massmann	53
Sobre o riso dos outros: humor, política e mídias digitais Felipe Padilha Tiago Duque	81
Laerte Coutinho: uma mulher possível Tulio H. A. Bucchioni	97
Da subordinação à valência: esboço para uma reviravolta nos estudos de gênero e sexualidade Maycon Lopes	131
<i>Quem é esse rapaz que tanto androginiza: Transgressões vestimentares e uso político da moda por homossexuais não-hegemônicos</i> Emerson Silva Meneses	157
Sobre os autores deste volume	181

Apresentação

Ronaldo Trindade
Carlos Amorim Caldas

Discutimos aqui questões referentes a gênero e sexualidade, porém, *Diversidade em Perspectiva* é uma tentativa deliberada de elaboração de um livro múltiplo, cuja tônica e a diferença. Nesse sentido, variam os temas abordados, variam os autores dos capítulos, variam suas cidades e instituições de origem, variam suas identidades raciais e de gênero, variam suas orientações sexuais. Nosso objetivo foi apresentar um panorama amplo dos assuntos que vem sendo investigados. Neste segundo volume, a exemplo do primeiro, pululam formulações teóricas queers, as perspectivas interseccionais e as análises políticas.

O capítulo escrito por Ronaldo Trindade e Victor Gabriel G. Oliveira que intersecciona raça e sexualidade nas páginas do jornal *O Lâmpião da Esquina*, primeiro jornal de tiragem nacional elaborado por homossexuais e voltado para esse público, já nos últimos anos da ditadura militar. As reflexões dos autores nos posicionam sobre a criação do jornal, exploram a construção histórica desses dois marcadores sociais (raça e homossexualidade) e elaboram algumas conclusões com base numa longa entrevista concedida por Abdias Nascimento aos editores.

Utilizando-se dos dados provenientes de um trabalho de campo realizado em João Pessoa (PB) desde 2012, Jainara Gomes de Oliveira aborda assuntos como segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de mulheres com práticas (homo)eróticas. Para tanto, a antropóloga promove uma aproximação entre segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de duas mulheres residentes na cidade de João Pessoa. A autora enfatiza tanto a dimensão subjetiva e pessoal quanto a experiência e os sentidos sociais das narrativas de suas interlocutoras, para interpretar experiências individuais e coletivas produtoras e emissoras de sentido. A segurança, a confiança e o segredo, percebidos pela autora nas experiências da amizade, são entendidos e operacionalizados enquanto categorias analíticas do campo da antropologia das emoções e da moralidade. É sob esta perspectiva teórica que a autora entende a constituição de redes de amizade como um lugar privi-

legiado para a revelação do segredo, que perpassa a intencionalidade do ocultar e revelar, marca do regime de visibilidade sexual do “armário”. A confiança, uma complexa ação marcada por ambiguidades e ambivalências, emerge então a partir da estabilização circunstancial do medo.

No capítulo “Entre política e cidadania: todxs são iguais?”, Patrícia Brasil Massmann e Débora Massmann, duas pesquisadoras de campos acadêmicos diferentes, mas que dividem uma vida numa relação conjugal, debruçaram-se sobre os meandros da política institucional brasileira para refletir sobre se, de fato, todxs são amparados e atingidos igualmente pela lei e pela justiça. Analisando o complexo momento político vivido no Brasil nos últimos anos, as autoras destacam as tentativas do Poder Legislativo Brasileiro de impor uma agenda regressiva de direitos e cidadania visando reestabelecer uma coalização governativa, como é o caso do Estatuto da Família, proposto no contexto da agenda conservadora, e o impacto desse e de outros projetos para o exercício da Cidadania no Brasil que violam a ética internacional de proteção de Direitos Humanos, bem como estabelecem uma dissonância com Constituição de 1988.

Felipe Padilha, doutorando em Sociologia da UFSCAR e Tiago Duque, Professor de Antropologia Social UFMS, apresentam o capítulo “Sobre o riso dos outros: humor, política e mídias digitais”, no qual questionam sobre a existência ou não de limites para o humor, sobre o que seria o humor politicamente incorreto e se uma piada teria ou não o poder de ofender os grupos a que se refere com base no documentário “O Riso dos Outros”, dirigido por Pedro Arantes (2012). Duque e Padilha analisam como o debate em torno das categorias “humor”, “caricatura”, “piada”, “politicamente correto” e “liberdade de expressão” ganha sentido e visibilidade a partir da internet e dos serviços de redes sociais, quando novas tecnologias da informação e comunicação impõem novos determinantes na relação entre os diferentes grupos de pessoas que utilizam as redes sociais e os meios de comunicação.

Em seguida, temos o capítulo escrito por Tulio H. A. Buchioni sobre o processo de transição de uma das mais atuantes ativistas dos direitos LGBT da atualidade e que também possui uma longa e bem sucedida carreira como cartunista - Laerte Coutinho. Para tanto, o autor constrói uma breve introdução à figura de Laerte, com destaque para sua origem social, escolaridade, atividade política e trajetória profissional. Em seguida, Túlio analisa sua interlocução com a cartunista ocor-

rida em sua casa, enfatizando a experiência social, política, cultural e intelectual de Laerte. Ao final, inspirado por trabalhos da área de pensamento social brasileiro, o autor se apoia em elementos teóricos acerca da interação entre a cartunista, sua obra e o cenário da discussão pública sobre transgeneridade, travestilidade e questões de gênero.

O capítulo escrito por Maycon Lopes discute algumas contribuições de autores herdeiros do pragmatismo clássico e do chamado “empirismo radical”, com destaque à filósofa da ciência Isabelle Stengers. Para este antropólogo, as proposições originais de Stengers podem ser bastante proveitosas para repensarmos nossa prática enquanto estudiosos, de modo geral, de grupos historicamente subordinados. Com este propósito, Maycon Lopes transita entre a teoria da interseccionalidade, posta em revista, e uma introdutória exposição da chamada virada especulativa da teoria social contemporânea. Traça um deslocamento da ênfase na fraqueza ao realce da força dos sujeitos que emergem em seu trabalho de campo.

Encerrando este volume, temos o capítulo escrito pelo ator e mestre em Moda pela USP Emerson Menezes investiga as formas contemporâneas de ruptura da homossexualidade hegemônica no Brasil praticadas por gays efeminados, e em específico o papel das escolhas vestimentares como instrumento político de performatização de homossexualidades contra-hegemônicas. A pesquisa se baseia em entrevistas pessoais em profundidade com cinco homens gays efeminados residentes na cidade de São Paulo, que não se encaixam no padrão heteronormativo hegemônico, com foco em seus usos vestimentares. Por meio da análise percebemos seu questionamento em relação às tentativas sociais de universalização, ou padronização, da homossexualidade masculina. O estudo contribui para um melhor entendimento dos homossexuais masculinos contemporâneos que se opõem às coerções de uma masculinidade hegemônica.

Desejamos a todos uma boa leitura.



Raça e sexualidade nas páginas do *Lampião da Esquina*

Ronaldo Trindade
Victor Gabriel G. Oliveira

1. O Lampião da Esquina

No final da década de 1970, um grupo de intelectuais e ativistas homossexuais começou a editar um jornal, em formato tabloide, contendo assuntos de interesses dos homossexuais e que chegou às bancas de várias capitais brasileiras. Ainda que informativos de menor escala tenham sido produzidos no interior da comunidade LGBT, essa foi uma experiência historicamente nova e de grande importância para a constituição dos homossexuais enquanto sujeitos políticos e grupo identitário. Em suas páginas eram tratadas questões relativas às artes visuais, cinema, teatro e literatura de inspiração homoerótica, ao lado de temas referentes à constituição do movimento LGBT e outros cantos do mundo. (Green, 2001; Trevisan, 2000; Trindade, 2018).

As produções acadêmicas de temáticas LGBTs diversas que vem ocorrendo desde as últimas décadas do século XX foram importantes para que a história desse jornal fosse trazida à tona. Porém, ainda que o *Lampião da Esquina* tenha sido abordado por diversas perspectivas, poucas têm, de fato, explorado as conexões entre raça, gênero e sexualidade, claramente percebidas nas páginas desse periódico.

Este capítulo, escrito a quatro mãos, surgiu do encontro de questões colocadas por duas pesquisas distintas, realizadas em momentos distintos. Tratam-se das pesquisas realizadas por Trindade (2018) e por Oliveira (2017), respectivamente como tese de doutorado em Antropologia Social e como um TCC de História Social.

Para Trindade, a aproximação com o *Lampião* pretendia fazer emergir as diversas formas por meio das quais a homossexualidade masculina havia sido documentada ao longo do século XX, e como essa categoria começava a escapar aos discursos medicalizantes para ser abordada enquanto marcador social, tornando-se pauta de discussão entre intelectuais, artistas e ativistas políticos. Já para Oliveira, foi

enquanto imprensa alternativa ativista, ligada a questões LGBTs, que o *Lampião* foi investigado.

Porém, para ambos os autores, ficou a certeza de que muito mais ainda havia a ser dito. E, também para ambos, parecem bastante visíveis nas páginas do *Lampião da Esquina* os temas de interesse dos negros e das mulheres que, por aqueles anos, lutavam ativamente em diversos países, por direitos civis e cidadania. Tais assuntos, embora sempre tenham nos instigado, não foram de fato tratados de forma aprofundada por nenhum de nós.

2. Raça e Homossexualidade

Em 1999, numa valiosa contribuição aos estudos raciais no Brasil, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães se referia a uma questão que, segundo ele, inquieta a muitos intelectuais e cientistas sociais: “é legítimo, quer do ponto de vista ético, quer do ponto de vista científico, utilizar o conceito de ‘raça’ nos nossos trabalhos?”.

A pontuação do autor não deixava de ter validade na época, quando as teorias pós-estruturalistas, pós-modernistas, desconstrucionistas radicais, pós-coloniais e decoloniais começavam a inflamar as mentes dos pesquisadores, colocando-se como alternativa aos grandes sistemas explicativos que prometiam perspectivas holísticas e transcendências.

No século passado, não havia dúvidas de que as “raças” eram subdivisões da espécie humana, grosseiramente identificadas com as populações nativas dos diferentes continentes e caracterizadas por particularidades morfológicas tais como cor da pele, forma do nariz, textura do cabelo e forma craniana. Juntavam-se a tais particularidades físicas características morais, psicológicas e intelectuais que, supostamente, definiam o potencial das raças para a civilização. (Guimarães, 1999: 147)

Appiah definiu esse campo teórico racialismo, que afirma que “(...) existem características hereditárias, possuídas por membros da nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças, de tal modo que todos os membros dessas raças compartilham, entre si, certos traços e tendências, que eles não têm em comum com membros de nenhuma outra raça”. (Appiah, 1997, p. 33)

Essas doutrinas, consideradas científicas quando surgiram, serviram historicamente para justificar diferenças sociais (tratamento, status) entre os diversos grupos étnicos no interior do ocidente. O resultado disso foi “um racismo perverso e desumano, genocida, às vezes, mas outras vezes condescendente e paternalista, como o manifestado por Nina Rodrigues, ele mesmo ogã de um terreiro de candomblé na Bahia”. (Guimarães, 1999: 147).

Se no século XIX as teorias raciais haviam sustentado as muitas ideologias nacionalistas, legitimando os Estados-nações europeus, o crescente prestígio das teorias de Mendel, a partir do começo do século XX, fez com que o conceito de “raça” perdesse importância científica, sendo parcialmente abandonado pela biologia. (Guimarães, 1999). Entre 1920 e 1930, a raça e o racismo de que fala Appiah foram fartamente utilizados pelos Estados nacionais com fins imperialistas, e também estiveram relacionados com as lutas pós-coloniais e formação de estados nacionais em algumas antigas colônias europeias.

Para abrandar os nocivos efeitos que o racismo havia produzido no ocidente e fora dele, biólogos, antropólogos e sociólogos passaram a negar peremptoriamente o conceito de raça por ser uma ideia que não se sustentava em termos biológicos.

Ou seja, não existem subdivisões da espécie humana que possam ser, de modo inequívoco, identificadas pela genética e às quais correspondam qualidades físicas, psicológicas, morais e intelectuais distintas. As diferenças morais e intelectuais entre os grupos humanos (populações razoavelmente estáveis, num dado território) só poderiam ser cientificamente explicadas, portanto, por diferenças culturais. Os conceitos de “população”, em biologia, e de “etnia”, em ciências sociais, deveriam então substituir o conceito de “raça”, ele mesmo transformado, doravante, em tropo para desatualização científica ou racismo, *tout court*. (Guimarães, 1999: 148).

As desconfianças em relação ao racismo aumentaram mais ainda na medida em que se constituía um pensamento social no Brasil e os primeiros estudos sociológicos. Com a publicação de Casa Grande & Senzala (1998), Gilberto Freyre introduziu o conceito antropológico de cultura, tributário de Franz Boas e dos culturalistas norte-americanos, nos meios acadêmicos e eruditos da época. Por meio dele, foi possível

avaliar de forma positiva a contribuição dos povos africanos à formação da civilização brasileira e se afastar progressivamente do discurso racista de Nina Rodrigues e das influências que a escola de medicina legal italiana ainda exercia nos meios médicos e jurídicos brasileiros.

O conceito de raça passou então a ser utilizado em importantes trabalhos sociológicos brasileiros no final dos anos de 1970. Nelson do Valle e Silva (1978) e Carlos Hasenbalg (1979), estudantes de doutorado em Michigan e Berkeley, respectivamente, focalizaram e discutiram as crescentes desigualdades sociais entre brancos e negros no país. Em suas análises, tais autores recorreram a autores como Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955), Thales de Azevedo (1996 [1955]), Luiz de Aguiar Costa Pinto (1998 [1953]), que se debruçaram sobre as relações entre classes e grupos de cor no Brasil na década de 1950.

Diferindo, porém, dos autores acima referidos, Silva e Hasenbalg acreditavam que havia um indisfarçável componente racial, incapaz de se reduzir às diferenças de educação, renda, classe ou ser diluído num gradiente de cor.

Esses estudos de desigualdades raciais proliferaram, lançando novas luzes sobre a situação dos negros brasileiros em termos de renda, emprego, residência, educação, e são hoje complementados por estudos sobre as desigualdades de tratamento, isto é, as discriminações raciais. É justo esta *differentia specifica* das desigualdades de oportunidade e de tratamento que cumpre ao conceito sociológico de “raça” abarcar. (Guimarães, 1999: 148)

A raça passa então a se referir às diferenças sociais que distinguem negros e brancos no interior da sociedade brasileira, não apenas estruturais (educacionais, econômicas), mas, principalmente, como negros e brancos são tratados socialmente, as desiguais oportunidades, etc. Em outras palavras, os estudos raciais passavam investigar a raça enquanto uma experiência social particular.

No que se refere à homossexualidade, pode-se dizer que as primeiras produções científicas sobre o tema no Brasil, elaboradas na primeira metade do século XX, nos meios médicos e jurídicos, tomavam-na como patologia ou anormalidade, como bem atestam as pesquisas de James Green (1999) e Green & Trindade (2005).

Foi somente na década de 1950 que o pioneiro trabalho de Fabio José Barbosa da Silva viria à tona. Tratava-se de uma monografia de especialização escrita sob a orientação de Florestan Fernandes, na Escola de Sociologia e Política que, pela primeira vez, abordava a homossexualidade como um tema sociológico. (Trindade 2005, 2018; Green, 1999).

Depois, surgiram importantes pesquisas de Peter Fry (1982) sobre as interações homoeróticas masculinas nos terreiros de candomblé de Belém do Pará, envolvendo homossexuais (bichas) e homens heterossexuais (bofes). De posse dessas anotações, Fry elaborou três sistemas taxionômicos que estariam disseminados pelo país de acordo com as distintas classes sociais:

O primeiro modelo é marcado pela hierarquia de gênero (masculinidade/atividade sexual vs. feminilidade/passividade sexual) abarcaria sistematicamente todas as identidades sexuais. Assim, “homem” se refere a todos os indivíduos do sexo masculino que mantém a posição “ativa” tanto nas relações sexuais com mulheres quanto com homens. Por isso, os indivíduos do sexo masculino, mas que no intercuro sexual eram “passivos”, - bichas, viados etc. - seriam híbridos, com atributos anatômicos masculinos conjugados às características de gênero femininas. No segundo sistema, orientação sexual e gênero se desarticulariam progressivamente e os homens que mantêm relações sexuais com outros homens devem ser considerados “homossexuais”, pouco importando a posição “ativa” ou “passiva”. A hierarquia se mantém com base na oposição normalidade/patologia, uma vez que a homossexualidade seria um desvio doentio ou anômalo em relação à norma - heterossexualidade. Por último, um terceiro modelo mantinha a disjunção entre orientação sexual e gênero, mas se apoia no dualismo heterossexualidade/homossexualidade. O que é alterado é apenas o valor dos termos, uma vez que se contestam as noções de anormalidade ou doença atreladas à homossexualidade. (Fry, 1982)

Os trabalhos de Fry se tornaram bem mais conhecidos do que o de seu predecessor, Fabio Barbosa da Silva por questões sociais contextuais. Ciente da iminência do AI-5, Barbosa da Silva exilou-se nos EUA, onde passou a lecionar sociologia e nunca mais voltou ao Brasil. Foi somente com a publicação na íntegra de sua monografia por Green e Trindade, em 2005, que sua pesquisa se tornaria mais amplamente conhecida.

Nestor Perlongher, em meados da década de 1980, escreveu uma das mais importantes contribuições aos estudos LGBT produzidos no Brasil. Seu livro sobre a prostituição viril no centro de São Paulo, munido de uma vasta etnografia desse universo, não apenas desnaturalizava a ideia de identidade homossexual por meio de questões relacionadas à posição do sujeito nos introduzia como também nos familiarizava com as reflexões filosóficas pós-estruturalistas de Michel Foucault, Felix Guatarri e Gilles Deleuze. (Perlongher, 1987).

Com as pesquisas de Fabio José Barbosa da Silva, Peter Fry e Nestor Perlongher, ocorre uma tomada sociológica da homossexualidade no Brasil. Desde então, outros autores como João Silvério Trevisan, James Green, Ronaldo Trindade, Regina Fachini, seguidos por toda uma nova geração de pesquisadores, parecem ter dado segmento a essa virada.

A entrevista de Abdias Nascimento pra o Lampião

Dados biográficos

Abdias do Nascimento nasceu em Franca, cidade do interior do Estado de São Paulo, em 14 de março de 1914. Sua mãe trabalhava, na época, como era doceira, cozinheira, costureira e ama de leite de filhos dos barões café. Seu pai trabalhava como sapateiro e era um católico fervoroso. Precoce, já ensinava para as series primarias ainda com 13 anos e também trabalhava como guarda livros em fazendas e sítios vizinhos.

Seu envolvimento com o ativismo racial se produziu desde sua infância.

Há um fato da infância que até hoje permanece vivo na minha memória. Havia um garoto preto e órfão, meu colega de escola, mais pobre do que nós éramos. Certa feita, uma vizinha branca se encontrava dando uma surra no menino (nem me lembro por que); isto se passava na rua, defronte de nossa casa. Minha mãe, sempre tão doce e calma, encheu-se de fúria inesperada, correu em defesa do moleque. Esta cena marcou o começo da minha consciência sobre a realidade da situação do negro no Brasil (Nascimento, 1976: 26).

Esse acontecimento só marca o início de uma história de vida dedicada a essa causa negra, já que Abdias se envolvia com protestos de rua e passeatas contra a discriminação e lutas pela integração do negro à sociedade. Sua primeira experiência orgânica ativista se deu quando de seu ingresso na Frente Negra Brasileira, fundada em 1931, em São Paulo por ativistas como Arlindo Veiga dos Santos e José Correia Leite, grupo formado por homens e mulheres negras que organizava protestos contra a discriminação racial e de cor em lugares públicos, ainda que Abdias servisse ao Exército e, por isso, devesse se manter longe deste tipo de ação política.

Em dezembro de 1937 fui preso juntamente com um grupo de estudantes universitários quando distribuíamos panfletos denunciando a ditadura Vargas e o imperialismo norte – americano. Condenado pelo famigerado Tribunal de Segurança Nacional, fui mantido na penitenciária do Rio de Janeiro até abril do ano seguinte. (Nascimento, 1976: 30).

Ao deixar a prisão, em abril de 1938, Abdias foi para Campinas. Ao lado de ativistas como Aguinaldo Camargo e Geraldo Campos de Oliveira, por ocasião das comemorações em torno do dia 13 de maio, atuou na organização do I Congresso Afro Campineiro, que contou também com apoio do professor de Sociologia da Escola Normal e futuro Ministro do Trabalho Nelson Omegna.

Próximo de completar trinta anos, Abdias viajou pela América do Sul com o grupo *Santa Hermandad Orquídea*, criado no Rio de Janeiro, no final da década de 1930. Integravam esse grupo seis artistas e poetas – Gerardo Mello Mourão, Napoleão Lopes Filho, Abdias do Nascimento (brasileiros) e Godofredo Iommi, Raul Young e Efrain Tomás Bó (argentinos). Foi nessa viagem que foi gestado o projeto da criação do Teatro Negro. (Nascimento, 1978).

Abdias Nascimento retornou ao Brasil, em 1944 e, nesse mesmo ano, fundou o Teatro Experimental Negro, no Rio de Janeiro. Com isso, pretendia:

Reabilitar e valorizar a identidade, a herança cultural e a dignidade humana do afrodescendente. Une a atuação política à afirmação da cultura de origem africana, representando um avanço na luta contra o racismo no século XX. (...) Promove a inclusão do ator, diretor e autor negros num teatro brasileiro,

onde a norma era brochar de preto o ator branco quando houvesse um protagonista negro. Revela o potencial cênico dos heróis negros e da epopeia afro-brasileira, até então excluídos da dramaturgia nacional. (Nascimento, 1976: 29).

A criação do Teatro Experimental do Negro é mais um capítulo da trajetória militante e política de Abdias, um de seus fundadores.

Em uma viagem realizada nessa época aos EUA, Abdias Nascimento aprimorou suas habilidades para a pintura:

Uma coisa sensacional aconteceu comigo nos Estados Unidos. Bloqueado pelo inglês, desenvolvi uma nova forma de comunicação. Ao invés de aprender a falar bem uma outra língua, descobri que possuía uma outra forma de linguagem dentro de mim: descobri que podia pintar; e pintando eu seria capaz de mostrar o que palavreado nenhum diria (Nascimento, 1976: 49).

Na maioria das vezes, suas obras retratavam os orixás, as divindades africanas cultuadas nos rituais de candomblé e em outras religiões de matriz africana.

Na década de 1980, de volta ao Brasil, Abdias Nascimento atuou para a criação da Secretaria do Movimento Negro do PDT, como será comentado na entrevista ao *Lampião*, tornando-se assim o primeiro deputado federal (1983-1987) e senador (1991-1999) afro-brasileiro dedicado a lutar contra o racismo.

A entrevista

Ao longo de suas edições, os editores do *Lampião* se aproximaram de questões importantes para os operários, mulheres e negros, geralmente com matérias principais estampadas na capa do *Lampião*. Para os limites deste artigo, centro minha atenção nas entrevistas concedida por Abdias Nascimento.

Na edição de número 15 do jornal *Lampião da Esquina*, publicada em agosto de 1979, foi publicada uma entrevista histórica com Abdias Nascimento, um dos mais notáveis ativistas da questão racial da época no Brasil. Abdias foi entrevistado numa noite de quarta-feira, na casa de Geraldo de Mello Mourão, seu velho amigo, Francisco Bittencourt, Adão Costa, Aguinaldo Silva, João Carlos Rodrigues e Jurema Mar-

ques (do IPCN). Já estavam lá Eliza Larkiein Nascimento - escritora e companheira de Abdias - e o próprio Geraldo que também emitiu suas opiniões. “Esta foi a mais catimbada de todas as entrevistas que já fizemos”, confessaram¹

A ideia da entrevista foi amadurecida quando alguns integrantes do Instituto de Cultura Negra procuraram o *Lampião* no Rio de Janeiro após lerem o artigo “E o negro, é beautiful?” de João Carlos Rodrigues, publicado na edição anterior. Foi o próprio João Carlos que procurou Abdias para falar do *Lampião* e da intenção de seus editores de abrir espaço para todos os “grupos estigmatizados”. Depois de aceitar o convite e comparecer no horário e endereço combinado, Abdias respondeu as perguntas dos editores por três horas.

A impressão que ficou, nesta conversa com Abdias, é que se trata de um visionário; mas à palavra deve ser aplicado, aqui, um sentido totalmente positivo. Com isso, a gente quer dizer que Abdias, nessa entrevista, vai além dos fatos que, atualmente, restringem e imobilizam os movimentos libertários no Brasil. Até chegar às raízes das contradições que, na sociedade brasileira, fatalmente os farão caminhar.²

A Entrevista com Abdias passou por temas distintos que faziam relação com a condição histórica de opressão dos negros no Brasil. De início, foi questionado sobre o interesse na época de certos setores da igreja e de partidos políticos, notadamente o PDT, de Brizola, a que fez questão de lembrar que a Igreja sempre paternalizou os negros e índios, que criou o teatro ainda no período colônia para domesticar os índios e que usou as chamadas Irmandades, bastante peculiar durante o período colonial e imperial: Manter o controle sobre os negros. A própria igreja, lembrava Abdias, tinha os seus escravos.

Isso aconteceu com os índios: ela criou o teatro brasileiro simplesmente para domesticá-los. Toda aquela parafernália, todo aquele elenco de organizações no tempo da escravidão

¹ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. *Lampião da Esquina*, pp. 10-12. In *Lampião da Esquina*. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

² “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. *Lampião da Esquina*, pp. 10-12. In *Lampião da Esquina*. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

não tinha outro objetivo senão este: manter o controle sobre o negro. Pra você ver que isso não tinha o menor sentido de justiça social, nem de respeito pelo ser humano africano, basta lembrar que durante todo esse tempo a Igreja tinha escravos não só para servir aos padres, como para lhes render lucros com o seu trabalho. Assim, para nós, a Igreja não tem menor autoridade quando diz que está disposta a lutar pelo negro brasileiro. Se quiser lutar ao nosso lado, não recusaremos a sua boa vontade. Mas não aceitaremos que ela tente paternalizar o nosso movimento, cujo objetivo é conquistar um melhor padrão de vida para os negros e para o povo brasileiro.³

A respeito do texto do PTB que fazia referência à condição dos negros no Brasil, lançado em Lisboa por Leone Brizola, Abdias explicou que foram os membros desse partido que se aproximaram e pediram indicações de como lidar com as questões raciais. Foi então que decidiu escrever o documento, movido pelo desejo de que o negro deixe de ser pensado simplesmente como um votante, e que possa estar inserido nos órgãos de decisão.

Para Abdias, as lutas raciais devem ser pensadas dentro de um *continuum* que vai desde as lutas de Zumbi dos Palmares até a fundação da *Frente Negra Brasileira* em 1930. Essas ideias são anunciadas pelo entrevistado um pouco antes de se referir ao seu livro ainda em preparação na época, *Quilombismo: um novo conceito científico histórico-social*. O quilombo é, para Abdias, inspiração e ponto de partida, baseado em princípios milenares de um socialismo já existente na África antes mesmo de ganhar as feições ocidentais elaboradas por Karl Marx. O quilombo era uma sociedade multirracial, em que conviviam negros, índios, mulatos e brancos despossuídos. Logo, Abdias entende o *quilombismo* como uma prática social e política que deve servir de norte à luta dos negros, a maioria da sociedade brasileira.

A essa altura, Abdias é indagado sobre como demonstrar essa prevalência racial numérica uma vez os censos de 1970 e 1980 (ainda por se realizar) aboliram a amostragem por raça. Para Abdias, isso só reforça seu argumento de que todas as instituições tentam erradicar o negro e suas práticas políticas culturais. Trata-se, para o entrevistado,

³ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. *Lampião da Esquina*, pp. 10-12. In *Lampião da Esquina*. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

de um *apartheid* velado, que embora não existe oficialmente, mantém suas práticas de segregação.

(...) é uma pequena minoria branca que manipula a maioria negra. Iguazinho à África do Sul: apenas não existem leis, mas está nas instituições, nas leis consuetudinárias, nos costumes, na prática diária: a mesma discriminação, o mesmo *apartheid*. Porque você vê: os mecanismos aqui são mais sutis: não existe uma lei dizendo que você só pode morar no morro, mas de fato, o negro só pode morar nas favelas, nos alagados, nestes lugares horrorosos. Sempre se acha um horror, aqui, quando se diz que, na África do Sul, os africanos têm que ter um passe para andar de um lugar para o outro: ora, no Brasil é a mesma coisa: você pode ver que as cadeias estão cheias de negros, simplesmente porque não têm carteira profissional assinada. Portanto, só muda a aparência: mas, na essência, é igual ao *apartheid*.⁴

Aguinaldo Silva faz questão de lembrar, nesse momento, que, “(...) na Baixada Fluminense, por exemplo, os vários esquadrões da morte que lá atuam não matam simplesmente pessoas; matam pessoas pobres e negras”. Infelizmente, essa é uma situação que se perpetua até os nossos dias. Para Abdias Nascimento, todos esses homens e mulheres, presos por questões relacionadas com sua cor, configuram prisões políticas: “as estão cheias de presos políticos”.

As palavras de Abdias Nascimento vão evidenciando aos poucos a existência de um sistema de opressão, a que chama de racismo. Em relação a isso, Aguinaldo Silva indaga se mesmo as chamadas “forças progressistas” fariam parte desse sistema.

As forças progressistas no Brasil para os negros, sempre foram muito direitistas. A não ser casos isoladíssimos como o de Florestan Fernandes, que a gente apontar nos dedos de uma mão, a maioria da esquerda também está identificada com as forças mais reacionárias em matéria de coisa negra. E nela o preconceito é mais difícil de combater, porque tem sempre

⁴ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lampião da Esquina, pp. 10-12. In Lampião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

esse charme de que são progressistas, etc.⁵

Assim, pelo menos do ponto de vista de Abdias Nascimento, a esquerda sempre foi direitista com o negro. Concordando com isso, Agnaldo Silva complementa que ainda “(...) usam o artifício da chamada luta maior”. Abdias então aproveita essa deixa para lembrar que a contradição racial é a maior das contradições da sociedade brasileira.

O que eles não querem entender é que a contradição de raça é a principal contradição da sociedade brasileira. Se eles fossem sinceros nessa luta em favor dos oprimidos eles teriam é que se somar à luta negra, e não querer que a gente aderisse à luta deles; porque nós é que somos uma maioria. Nós, por razões históricas, estamos inseridos neste processo de luta contra a espoliação, a exploração, o esmagamento nosso como raça e como classe há muito mais tempo. Por que nós e que som divisionistas, é que estamos quebrando a coesão das forças oposicionistas?⁶

Adão intervém nesse momento lembrando que essa maioria negra não tem consciência de sua situação, a que Abdias atribui à eficiência do racismo luso-brasileiro. “O negro precisa se organizar”, lembra.

Embora pareça claro a Abdias Nascimento de que a luta dos negros vai além da inserção no mercado de trabalho ou poder entrar livremente num hotel qualquer, tais questões ainda pareciam ser bastante recorrentes.

Jurema, uma das mulheres presentes, indagou à Abdias sobre as estratégias de superação dessa situação: “O senhor diz que é preciso quase um trabalho de reeducação do negro devido ao sentimento de inferioridade, que lhe foi imposto. Essa tarefa de revalorização da cultura negra, de reafirmação dos seus valores de raça, seria unia tarefa do movimento quilombista?”. A isso, Abdias respondeu que “Também seria, mas não apenas dele, e sim, de toda uma geração negra, que seja ou não do movimento quilombista. E pra isso é preciso que na criemos nossos

⁵ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lampião da Esquina, pp. 10-12. In Lampião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

⁶ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lampião da Esquina, pp. 10-12. In Lampião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

sistemas de educação”.

Perguntado pelos editores se o Movimento Negro é mais forte em São Paulo porque lá a opressão é maior, Abdias responde que em na capital paulista ocorre uma dramática violentação da cultura negra, “porque ele foi feito com o objetivo de adaptá-lo ao padrão dos brancos”.

Depois de implicar o trabalho de Gilberto Freyre com o avanço do racismo no Brasil, por conta dos usos feitos por esse autor da categoria de mestiçagem, a conversa se encaminhou para a questão de gênero. Mais especificamente quando Aguinaldo Silva perguntou: “Você falou em estupro, eu me lembrei de machismo. Qual seria o papel da mulher negra neste movimento?”. A pergunta teve como mote os comentários de Abdias de como a mestiçagem significou historicamente o estupro das mulheres negras

O papel que lhe cabe neste movimento é o que ela sempre exerceu em várias culturas africanas: o de protagonista. É bom lembrar que em várias culturas africanas - não digo em todas - as mulheres tiveram papel proeminente; foi lá que existiram as primeiras rainhas, E aqui, eu vejo que há mulheres entre os cabeças desse movimento: elas estão tomando as decisões, e fazendo as definições também. Pra mim a mulher negra é o elemento revolucionário mais importante neste país, porque é o que mais sofreu, o que mais foi oprimido, destituído, humilhado.⁷

A resposta de Abdias, certamente, não fazia jus às experiências da maioria das mulheres negras brasileiras. Porém, em termos de organização do ativismo racial, Abdias destaca que muitas delas estavam alocadas em espaços de tomadas de decisão e definição das demandas no interior do movimento. Além disso, foi o momento em que a objetificação sexual da mulher negra pôde vir à tona, levando Abdias Nascimento a refletir sobre essa questão.

Mulata já não é uma definição étnico-racial, nem social; é uma profissão. E de carteira assinada. Aliás, no quilombismo, eu advogo que em todos os níveis do Estado, das instituições, seja reservado a metade para a mulher. Não no sentido de que

⁷ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lampião da Esquina, pp. 10-12. In Lampião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

isto seja um favor; mas é preciso que seja logo transformado em lei, para que ela não fique dependendo da boa vontade de homem nenhum. Claro, depois de um certo tempo, numa sociedade saudável e onde exista uma verdadeira igualdade, a mulher não precisará mais desse tipo de proteção. Mas, no começo, é preciso deixar bem claro o seu direito de participação em condições de igualdade com o homem, e não num papel de segundo plano. De outra forma, haverá sempre alguém oprimindo, explorando o outro, e isso não pode acontecer numa sociedade progressista.⁸

Abdias Nascimento, referindo-se à emergência do feminismo no Brasil dá época, antecipava uma crítica que era ainda embrionária no próprio interior dos movimentos feministas, o papel diferenciado das mulheres negras nesse processo:

É bom lembrar que estes movimentos feministas que andam atuando por aqui estão sendo feita as custas das mulheres negras, que estão lá, trabalhando nas cozinhas, enquanto suas patroas vão para a rua reivindicar. Aliás, a Lélia Gonzales (...) já está denunciando isso. O feminismo das mulheres brancas acaba sendo unia nova forma de opressão para as mulheres negras.⁹

Além de antecipar as problemáticas do feminismo negro, aparece também nessa entrevista uma questão bastante atual para os estudiosos de gênero e sexualidade contemporâneos, a questão da masculinidade negra. Quando indagado por Francisco sobre a suposta potência sexual do negro, Abdias Nascimento respondeu: “Isso ai tá muito Ligado àquela ideia do negro selvagem, do negro brutal, que você pode ver no Jorge Amado: a mulata é aquela que explode em sexualidade, que solta fumaça pelo rabo, e o negro é como Antônio Balbino, um dia seus personagens...”

Depois da questão de gênero, a sexualidade dos negros passa a ser

⁸ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lampião da Esquina, pp. 10-12. In Lampião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

⁹ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lampião da Esquina, pp. 10-12. In Lampião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

discutida, principalmente quando Adão lembrou que, nos EUA, negros homossexuais têm sido impedidos de militar no movimento. Dentre os argumentos, alegavam que os homossexuais seriam incompatíveis com os desejos de preservação da raça, uma vez que os homossexuais seriam “improdutíveis”, em termos procriativos.

Eu não vejo isso como uma atitude geral, nem específica. Existem organizações negras que condenam o homossexualismo, mas há outras que são abertas aos homossexuais. (...) Vejam o caso de James Baldwin, um escritor, negro e homossexual norte-americano. Antigamente havia muita reserva quanto à participação dele no movimento negro. Mas hoje em dia isso acabou.¹⁰

Mais uma vez, as opiniões de Abdias sobre práticas opressivas de gênero e sexualidade no interior do Movimento Negro parecem desconsiderar os violentos ataques homofóbicos de que os homossexuais negros são vítimas e um tipo particular de homofobia entrecortada pela raça: De um lado, sofriam enquanto negros, de outro, enquanto gays. Além do mais, representavam uma traição às fantasias de potência e virilidade, historicamente ligadas aos homens negros. E usar James Baldwin, escritor internacionalmente renomado, como exemplo de que as coisas estão mudando, também não parece muito convincente. Mas é possível perceber nas palavras de Abdias Nascimento um desejo de mudança, principalmente quando perguntado por João Carlos se ele achava que os grupos de mulheres, negros, homossexuais e índios deviam “agir juntos”, respondeu que: “Claro. Às vezes os objetivos não coincidem. Mas no geral, no sentido da repressão, sim. E então o ideal é que trabalhem juntos contra ela”.¹¹

Este foi o momento em que a entrevista ficou mais tumultuada, com vários dos presentes emitindo suas próprias opiniões sobre as discriminações sofridas pelos homossexuais e mulheres ou sobre a possibilidade da formação de coletivos mais amplos lutando contra todas as formas de discriminação.

¹⁰ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lâmpião da Esquina, pp. 10-12. In Lâmpião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

¹¹ “Nessa democracia quem governa é a minoria branca”. Entrevista com Abdias Nascimento. Lâmpião da Esquina, pp. 10-12. In Lâmpião da Esquina. Ano 02, n.15, Janeiro/Agosto de 1979.

Um pouco depois desse momento, a esposa de Henrique Cristóvão, Eliane adentrou a sala, dizendo logo em seguida que não lhe agradava a ideia de Abdias Nascimento ser entrevistado por um grupo de... ela não conseguiu terminar a frase.

Eliane foi imediatamente confrontada pelos editores ali presentes, que lhe lembraram de que o preconceito contra os homossexuais operava de forma tão sutil, que ela se quer havia conseguido pronunciar a palavra – homossexuais. “Eu acho que não tem nada a ver. Vocês não são discriminados como os negros, por exemplo.” Essa foi a resposta de Eliane.

Embora o entrelaçamento das questões ligadas à homossexualidade e à raça tenha produzido esse desconforto nessa entrevista, não foi a única vez que isso ocorreu abordada nas páginas do *Lampião*. Um ano antes, na edição de nº 6, publicada em novembro de 1978, a cantora lésbica negra Leci Brandão falou abertamente dessas questões.

Leci Brandão foi a primeira artista da Música Popular Brasileira a ousar falar com naturalidade a respeito da homossexualidade. Nascida no Rio de Janeiro, no dia 12 de setembro de 1944, começou sua carreira no início da década de 1970, tornando-se a primeira mulher a participar da ala de compositores da Mangueira. Ao longo de sua carreira, gravou 20 álbuns e três compactos. Participou do Festival MPB-Shell promovido pela Rede Globo, em 1980, com a música Essa tal criatura. Em 1985, gravou Isso é fundo de quintal. Durante o Carnaval de 1995, foi a intérprete da Acadêmicos de Santa Cruz. Atuou na telenovela Xica da Silva da TV Manchete, como Severina. Atualmente, além de se dedicar à carreira musical, é membro do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial e do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. Em fevereiro de 2010, Leci Brandão filiou-se ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e candidatou-se ao cargo de Deputada Estadual pelo estado de São Paulo, tendo sido eleita com mais de 85 mil votos. Leci Brandão se refere principalmente às discriminações que sofreu por ser mulher e estar disputando espaço num lugar majoritariamente ocupado por homens, a chamada *Ala dos Compositores da Mangueira*.

Retornando à entrevista de Abdias Nascimento, resta dizer que um súbito mal-estar tomou conta do ambiente. “Todo mundo olhando

para Eliane, que fica se sentindo agente do preconceito, infiltrada em nossa reunião libertária”. Ironicamente, o mal estar causado por Eliane foi contornado por seu próprio marido, Henrique Cristóvão, ao lembrar que:

Pois olha, eu acho que a atuação de vocês, neste jornal, é a mais guerrilheira de todas; porque vocês ao mesmo tempo em que atuam como parte da minoria homossexual, são, igualmente, membros de outros grupos - mulheres, negra etc. -, junto aos quais Funcionam como espécie de ponte de ligação para uma luta comum.

Palavras finais

Este capítulo se propôs a estabelecer relações entre raça e homossexualidade por meio de uma perspectiva interseccional. Serviu-nos de documentação uma longa entrevista concedida pelo teatrólogo e ativista negro Abdias Nascimento aos editores do Lampião de Esquina, em 1979, na qual emergiram questões relacionadas à condição precária de vida dos negros, o racismo estrutural, a tensa relação com os partidos progressistas e com a igreja, o ativo papel das mulheres negras no interior do movimento e, principalmente, da homofobia particular sofrida pelos homens negros.

As palavras de Abdias se mostraram premonitórias ao apontar para o lugar distinto que as mulheres negras ocupam no interior do movimento feminista, ainda que não usasse o termo *feminismo negro*, futuramente proposto por ativistas intelectuais do porte de Kimberlee Crenshaw (1989), Angela Davis (1981) ou Djamila Ribeiro (2018).

Outra questão que vem sendo bastante discutida, principalmente a partir da necessidade de discutir as chamadas masculinidades tóxicas, foi a questão da sexualidade do homem negro que aponta para uma masculinidade atravessada pela raça.

A entrevista não terminou bem. Mas o desconforto surgiu por conta de elementos estruturantes que por aqueles anos começavam a ser desafiados. Tanto os negros quanto homossexuais ali presentes se pensavam como grupos sociais específicos, vítimas de tipos particulares de opressão. Mas abriu-se, em certos momentos uma brecha que permitiu que esses marcadores se interseccionassem.

Referências

APPIAH, Kwame A. **Na casa de meu pai, a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

CAVALCANTI, Celso Uchoa (Coord.). **Abdias do Nascimento. Memórias do Exílio**. São Paulo: Editora e Livraria Livramento LTDA., 1976. p. 23 – 52.

CRENSHAW, Kimberlé W. (1989), Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. University of Chicago Legal Forum, pp. 139-167.

DAVIS, Angela. **Women, race and class**. Nova York, Vintage Books, 1981

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 34^a. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FRY, Peter. **Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: Ed.UNESP, 2005.

GREEN, James. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. **Novos Estudos** N.º 54. 1999.

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê. A prostituição viril**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

PUCCINELLI, Bruno et al. Sobre gerações e trajetórias: uma breve genealogia das pesquisas em Ciências Sociais sobre (homo)sexualidades no Brasil. **Revista Pensata**, Vol. 4, N. 1, p. 9-45.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo, Companhia das Letras, 2018.

TRINDADE, Ronaldo. **De dores e de amores: (Re) Construções da homossexualidade paulistana.** São Paulo, Annablume, 2018.

TRINDADE, Ronaldo. Fábio Barbosa da Silva e o mundo acadêmico de sua época. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (Org.) **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.



Regimes de visibilidade e (micro)política das emoções. Segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de mulheres com práticas (homo)eróticas

Jainara Gomes de Oliveira

Neste artigo¹ realizo uma análise aproximativa entre segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de Luiza (branca, 35 anos de idade) e Clarice² (branca, 40 anos), ambas residentes na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, região Nordeste do país. As descrições etnográficas que são analisadas neste artigo foram produzidas a partir do trabalho de campo que realizo nesta cidade desde 2012 (Oliveira, 2014; 2016a; 2016b; 2017)³. Ademais, evidencio tanto a dimensão subjetiva e pessoal quanto a dimensão da experiência e dos sentidos sociais das narrativas das interlocutoras, já que, na esteira de Maluf (1999, p. 69), entendo a narrativa “como forma de interpretação da experiência individual e coletiva e como veículo de sentido”.

Para elucidar o problema proposto, a abordagem teórica deste artigo toma a segurança, a confiança e o segredo nas experiências da amizade como categorias analíticas amparadas no campo da antropologia das emoções⁴ e da moralidade⁵. Sob esta ótica de análise, procuro entender a constituição de redes de amizade como um lugar privilegiado para

¹ Agradeço à Chiara Albino a leitura inestimável e os comentários críticos.

² A fim de preservar as identidades das interlocutoras, uso nomes fictícios.

³ Versões iniciais deste artigo foram originalmente publicadas na *Equatorial – Revista de Pós-Graduação em Antropologia Social* e na *Inter-Legere – Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, ambas da UFRN, ver Oliveira (2015; 2017). Neste artigo, por sua vez, apresento uma versão revisada e ampliada.

⁴ Neste artigo, não pretendo discutir os pressupostos teóricos e metodológicos que configuram o campo da antropologia das emoções. Cabe ressaltar, no entanto, que parto da chave de leitura fornecida por Koury (2004; 2009) e Koury e Barbosa (2015), ver Oliveira (2014; 2015; 2016a; 2016b; 2017).

⁵ Neste artigo, também não busco discutir os pressupostos teóricos e metodológicos que constituem o campo da antropologia da moral/moralidade. Importa frisar, contudo, que aqui me alinho à discussão de Chiara Albino Santana (2017, p. 35), para quem “os problemas morais e as questões éticas [...] interagem com valores, princípios e virtudes”.

a revelação do segredo. O segredo, assim, perpassa a intencionalidade da ocultação e da revelação que envolve o regime de visibilidade sexual do “armário”. A confiança, por sua vez, como uma complexa ação marcada por ambiguidades e ambivalências, organiza a prática interativa na vivência relacional da amizade e da proteção do segredo. A segurança, por fim, emerge a partir da estabilização circunstancial do medo.

O artigo que se apresenta, por fim, foi dividido em três partes. Na primeira parte, exponho de maneira concisa a discussão sobre o “armário” enquanto um regime de visibilidade sexual. Na segunda parte, busco apresentar uma definição sobre amizade. Para, na terceira parte, discutir a relação entre segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de Luiza e Clarice.

Sociabilidade, amizade e visibilidade.

A partir das análises preliminarmente alvitradas em outros momentos (Oliveira, 2014; 2016a), procuro sugerir que o regime de visibilidade sexual do “armário”, como um ideal regulatório que orienta condutas, configura-se pelas regras de individualização e suas fronteiras simbólicas. Este regime de visibilidade sexual apresenta, assim, uma gramática moral particular que exige uma organização subjetiva dos custos emocionais dos indivíduos com práticas sexuais dissidentes. O processo de negociação da visibilidade sexual, deste modo, constitui-se em uma experiência social e individual que implica uma avaliação moral dos custos emocionais para os indivíduos em interação.

Os custos afetivos que a negociação da visibilidade sexual implica, nesse sentido, dizem respeito ao momento...

em que uma pessoa descobre sua sexualidade mas tem receio de expô-la publicamente, inclusive tendo vergonha de si mesma e se sentindo inferior às pessoas consideradas *normais*, por possuírem uma sexualidade dita *normal*, isto é, dentro da normalidade heteronormativa –, a dor pessoal de se saber diferente, o receio de aproximar-se de outra pessoa e revelar seus sentimentos e desejos [...] A descoberta da diferença, a vivência clandestina da sexualidade dissidente, os medos, os receios, a vergonha, acompanhada pelo estigma, pelo preconceito e pela estigmatização cotidiana, assim, é observado e compreendido como uma ruptura biográfica. Ruptura

biográfica esta que leva as entrevistadas [...] a processar as suas experiências individuais de [negociação da visibilidade]. (Koury, 2016, p. 9-10, grifos no original).

Nesse sentido, Eribon (2008, p. 142, aspas no original) analisa que:

a estrutura do armário é tal que ninguém jamais está simplesmente fora ou dentro, mas sempre, ao mesmo tempo, fora e dentro, mais ou menos fora ou mais ou menos dentro conforme os casos e as evoluções pessoais. Ninguém jamais está totalmente dentro, na medida em que, [...], o “armário” sempre é suscetível de ser um “segredo público”, e sempre há pelo menos uma pessoa que sabe e de quem se sabe ou se imagina que sabe. Ninguém jamais está totalmente fora, pois sempre é possível, num momento ou noutro, ser obrigado a calar sobre o que é.

Deste modo, se analisarmos o ato de assumir-se, ou, o segredo aberto, como a imposição de um dispositivo histórico de poder constituído em modos de regulação da vida social e individual, poderíamos sugerir que o regime de visibilidade sexual do “armário”, com suas fronteiras morais e custos emocionais, possibilitou mapear o processo pelo qual a heterossexualidade compulsória foi constituída historicamente como um modo privilegiado de socialização (Rich, 2010).

De modo que, apenas neste regime de visibilidade sexual os indivíduos passaram a ser reconhecidos intersubjetivamente, aceitos e respeitados nas principais instituições sociais da cultura ocidental moderna (Sedgwick, 2007).

Entender o regime de visibilidade sexual do armário a partir de suas ambiguidades e ambivalências, deste modo, figura como uma adoção metodológica privilegiada para analisar como a normatividade e os discursos de hierarquização e de naturalização da sexualidade incidem na constituição da identidade sexual dos indivíduos. Esta adoção metodológica permite analisar, do mesmo modo, como o processo de negociação da visibilidade sexual, marcado pela gestão do segredo e pela avaliação dos riscos da revelação pública, pode operar de modo a preservar a performatização cotidiana da vida íntima.

Sob a ótica da antropologia das emoções e da moralidade, por sua vez, procuro acentuar as justificativas morais, as práticas avaliativas e de desculpa de si e a micropolítica das emoções que organizam

os regimes de visibilidade sexual marcados pela gestão e revelação do segredo. Partindo desta premissa analítica, ao analisar as experiências de amizade Luiza e Clarice, busco ressaltar os modos como elas organizam suas curvas de vida e expectativas de futuro.

Para tanto, tomo como objeto de análise a relação entre segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade, uma vez que, nesse processo de resignificação biográfica e constituição de uma nova temporalidade, a experiência da amizade se configura por trocas intersubjetivas, as quais possibilitam reduzir os significativos custos morais emocionais que o regime de visibilidade do “armário” exige para elas.

Nesse sentido, ao analisar a amizade como modo de vida, Eribon (2008, pp. 38-9, *aspas no original*) esclarece que:

a sociabilidade gay – ou lésbica – funda-se, primeiramente e antes de tudo, numa prática e numa “política” da amizade: é preciso procurar estabelecer contatos, encontrar pessoas que vão se tornar amigos e, aos poucos, constituir um círculo de relações escolhidas. [...]. Pois hoje, como ontem, o círculo de amigos está no centro das vidas gays [e lésbicas], e o percurso psicológico (e, com frequência, geográfico) do homossexual marca uma evolução da solidão para a socialização em e pelos lugares de encontro (sejam os bares ou os parques). Assim, o modo de vida homossexual está fundado nos círculos concêntricos das amizades ou na tentativa sempre recomeçada de criar tais redes e de estabelecer tais amizades.

No processo de compartilhamentos das regras de interação, deste modo, a noção de segredo permite entender as ambiguidades e ambivalências que configuram a experiência da amizade como uma forma de sociabilidade. Trata-se, assim, de assinalar as afinidades que orientam a confiança exigida e a lealdade presumida na vivência dos vínculos entre as pessoas envolvidas, assim como o quadro de vulnerabilidades que configura o processo de guarda e preservação dos segredos compartilhados.

Amizades, emoções e moralidades

Neste artigo, como já aludido, procuro realizar uma análise aproximativa entre segurança, confiança e segredo nas experiências da amizade de Luiza e Clarice, sob a ótica dos paradigmas da antropologia das emoções e da moralidade. A partir da configuração conceitual aqui elen-

cada, assim, busco problematizar as gramáticas emocionais e morais produzidas em uma experiência de amizade. Deste modo, neste artigo parto do pressuposto da amizade como um ato de entrega ritualizado que, marcado pelo encontro e pelos sentidos das afinidades objetivadas na relação, permite que os indivíduos possam ampliar as suas relações.

Nesse sentido, Simmel (2009, p. 231) analisa que:

A amizade, em que a entrega não é tão apaixonada mas também não é tão desigual, pode servir melhor para ligar por inteiro as pessoas; pode abrir as comportas da alma de modo menos impetuoso, porém mais amplo e mais duradouro.

No processo de vivência da amizade, deste modo, a possibilidade de uma construção de laços de intimidades implica, por sua vez, regras de conduta que configuram o espaço de negociação entre os indivíduos. Trata-se, assim, de um processo relacional com limites e fronteiras morais que orientam a ação dos indivíduos para a continuidade e solidificação da relação. As regras de conduta e ação, nesse sentido, assim como os espaços de negociação, exigem permanentemente a renovação dos laços de confiança e confiabilidade. A esse respeito, analisa Simmel (2009, p. 226):

A confiança, como a hipótese de uma conduta futura que certamente se tornará a base da ação prática é, enquanto hipótese, uma condição intermediária entre conhecer e não conhecer a outra pessoa. A posse de todo o conhecimento poria fim à necessidade de confiar enquanto a completa ausência de conhecimento tornaria a confiança evidentemente impossível.

Sob este ponto de vista, a amizade figura como uma rede concreta de compartilhamentos de regras. A confiança, nesse sentido, como uma complexa ação marcada por ambiguidades e ambivalências, organiza a prática interativa na vivência relacional da amizade. Esta noção de confiança, por sua vez, remete a análise às possibilidades de traição, à proteção do segredo revelado e às promessas de lealdade negociadas entre os indivíduos envolvidos na relação.

Amizade, dado o exposto até aqui, pode ser analisada como um conceito relacional que envolve a lealdade, a fidelidade, a confiança e o segredo. No entanto, a amizade, como uma relação pessoal que permite revelar os segredos mais íntimos ao outro relacional, envolve, ainda, a noção de traição (KOURY, 2014b).

Partindo desta perspectiva de análise, a amizade pode ser entendida como um princípio norteador do social e da cultura. No entanto, a vivência cultural e social da amizade implica um processo permanente de negociação e vigilância. Exige ainda uma busca do cumprimento das regras e dos códigos de ética estabelecidos entre os indivíduos relacionais. Nesse sentido, deve-se também ressaltar o caráter relacional que o conceito de amizade possui, assim como a noção de confiança mútua que o laço de amizade implica. Deste modo, sublinha-se ainda a possibilidade de traição que perpassa este compromisso pessoal (KOURY, 2014d).

A amizade, portanto, pode ser entendida como uma experiência relacional que atua como um sustentáculo para uma forma de sociabilidade mais ampla do que a tradicionalmente dada pelas relações familiares e do parentesco. Deste modo, pode-se articular os conceitos de amizade e sociabilidade, de modo a analisar, particularmente, o processo de escolha e negociação permanente que caracteriza a aventura de ter amigos.

Na análise de Koury (2014c), assim, devido ao acelerado processo de urbanização, o individualismo e a lógica de diferenciação são aspectos basilares que têm reformulado os códigos de amizades. Esta reformulação, por sua vez, interfere nas relações de confiança que norteiam as redes de amizades. Contudo, este antropólogo pontua, ainda, que a manutenção de um laço de amizade exige esforços significativos, a exemplo da negociação e renegociação dos códigos de ética que amparam este laço, e da vigilância permanente desses códigos.

A análise aqui sugerida, portanto, aponta que a experiência de ter amigos implica uma relação ambivalente. Trata-se, assim, de uma experiência caracterizada pela descoberta da diferença e pelo encontro com o outro, ou, ainda pelo medo ou pela rejeição desse encontro. Esta experiência ambivalente, por sua vez, permite a construção de formas de convivências, bem como uma procura por conhecimentos mútuos.

A partir de uma definição interacional da amizade, deste modo, entendo que um amigo pode ser definido como outro relacional com o qual se compartilha experiências, o que, por sua vez, implica uma relação de confiança. Nesse sentido, esta ação de compartilhar valores, experiências e projetos também configura o que se pode definir por amigo, assim como os sentidos de ser amigo (KOURY, 2014f).

Devido ao acentuado processo de individualização, individualismo e competição, no entanto, o medo permanente de ser traído tem ampliado os códigos de amizade. No processo de construção cotidiana da amizade, portanto, os indivíduos relacionais precisam saber lidar permanentemente com o estranhamento e a desconfiança no ato de entrega pessoal ao outro (KOURY, 2014e).

A conformação interacional de uma amizade, portanto, exige o compromisso com a lealdade e a fidelidade, sentimentos oriundos das regras de confiança mútua e da garantia do segredo da revelação. A confiabilidade, por sua vez, precisa ser negociada e renegociada entre as partes relacionais. No processo de intensa interação, a configuração de uma moral e de códigos de ética, como produto de negociações permanentes, legitima a experiência da amizade a cada nova interação.

A amizade, como já aludido, exige cotidianamente a negociação dos laços de confiança e confiabilidade. Na definição conceitual aqui elencada, a confiança pode ser traduzida como um sentimento de segurança íntima de compartilhamento das regras de interação. A confiabilidade, por sua vez, pode ser interpretada como a ação de conceber ou de conceder confiança entre os indivíduos relacionais em interação.

Nesse sentido, pode-se analisar os componentes que marcam a escolha por uma amizade ao invés de outra. Na ação aberta e iniciada de entrega, deste modo, que envolve a descoberta do outro e a descoberta pelo outro, as afinidades existentes ou idealizadas organizam a experiência da vivência dos vínculos entre os indivíduos. Portanto, a duração de uma ordem moral e dos códigos de ética que envolve a experiência da amizade, por sua vez, dependerá da lógica da negociação dos princípios de ação estabelecidos entre as partes envolvidas.

Sobre essas fronteiras morais e sensibilidades particulares que, por sua vez, configuram uma experiência de amizade, como um processo contínuo de negociação e renegociação da confiança e da confiabilidade, a insegurança e a incerteza são sentimentos que implicam uma vigilância permanente da relação.

Segurança, confiança, segredo e amizade

Ao ressaltar o ato de “se assumir” ou “abrir o segredo” como uma decisão consciente de Luiza e Clarice, eu gostaria de sublinhar, ao mesmo tempo, que essa escolha não depende apenas dos seus desejos

individuais, uma vez que

a possibilidade de que os indivíduos escolham ou possam escolher “assumir” projetos e estilos de vida homoeróticos não depende necessariamente das suas “escolhas” subjetivas, mas sim das possibilidades históricas e culturais, uma vez que a experiência individual de cada sujeito adquire significado particular dentro das regras sociais e culturais. Portanto, “assumir” projetos e estilos de vida homoeróticos não satisfaz apenas uma ordem de fatores individuais, mas aponta toda uma lógica societária de organização da individualidade em campos de possibilidades bastante concretos. [...] A intrínseca relação entre a singularidade dos sujeitos sociais e os processos sociais de construção identitária, por sua vez, provoca a necessidade de problematizar a “margem relativa da possibilidade de escolha” como desejo individual. Deve-se analisar, para tanto, os aspectos subjetivos e paradigmas culturais existentes que envolvem essas “escolhas”. [...] [É] no interior de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, que os projetos individuais e coletivos podem ser elaborados e construídos. Deste modo, a noção de projeto, com todas as suas ambiguidades, implica em possibilidade de mudança individual no interior e a partir de um mapa sociocultural relacional. [...] [E] vincula-se intimamente a uma realidade objetiva e externa, que implica uma avaliação moral dos custos emocionais para os indivíduos em interação. (Oliveira, 2016, p. 101-103).

Quando conheci Luiza, ela trabalhava como assessora de comunicação em um órgão público, em João Pessoa. A primeira vez que fomos apresentadas foi durante uma das atividades realizadas por este órgão público, no mês de março de 2013. Devido ao fato de conhecermos várias pessoas em comum, que faziam parte da nossa rede profissional, encontrávamo-nos com regularidade. Foi a partir dessa relativa proximidade que surgiu a oportunidade para conversarmos sobre a minha pesquisa.

Nesse sentido, um dos meus primeiros encontros com Luiza, fora do seu ambiente de trabalho, aconteceu em um café localizado no bairro dos Bancários em João Pessoa. Neste primeiro encontro, Luiza me contava um pouco sobre a sua trajetória afetiva e sexual. Inicialmente,

disse-me que vivenciou a sua primeira experiência homoerótica aos 32 anos de idade. Ela conheceu esta sua primeira parceira quando as duas ainda eram colegas de trabalho. O cotidiano do trabalho permitiu que elas se aproximassem e, dessa aproximação, surgiram as primeiras intenções eróticas e afetivas entre elas.

Luiza disse que nunca tinha experimentado uma relação homoerótica antes, mas, durante uma das festas de confraternização promovida por seus colegas de trabalho, elas conversaram sobre a atração que estavam sentindo uma pela outra. A festa aconteceu em uma das praias do litoral norte do estado, na casa de uma das suas colegas de trabalho. Para Luiza, este era um cenário propício para ter aquela conversa. Sentadas na beira da praia, elas se beijaram. Luiza disse ter ficado nervosa, pois era a primeira vez que beijava uma mulher.

Depois desse primeiro beijo, elas passaram a se encontrar fora do ambiente de trabalho. Em um desses encontros, tiveram a primeira experiência sexual entre elas. Na medida em que a relação entre elas se consolidava, Luiza passava a dormir mais vezes na casa de sua parceira, o que, por sua vez, implicava ter que criar desculpas para os seus pais, como forma de justificar as noites que dormia fora de casa. Luiza relatava que contava com a cumplicidade de uma amiga para não ser descoberta pelos seus pais. Era na casa desta amiga onde Luiza dizia aos seus pais que dormiria naquelas noites.

Luiza, enquanto bebia um café expresso e comia uma fatia de torta de maçã com calda de caramelo, narrava que possuía uma relação de proximidade com seus pais. No entanto, ela acreditava que não existia abertura para lhes revelar estas suas experiências afetivas e sexuais com mulheres, pois considerava-os religiosamente conservadores. Mas, para Luiza, esta situação era bastante conflituosa e permeada por tensões, pois implicava uma organização dos custos morais e emocionais que orientavam a relação de confiança e confiabilidade estabelecida com seus pais.

A gestão do segredo sobre as suas relações homoeróticas, assim, oferecia-lhe a possibilidade de alargar o espaço interacional limitado pelos laços familiares e de ampliar a sua rede de sociabilidade. A experiência da amizade, nesse sentido, apresentava-se como uma ponte que lhe permitia reduzir a complexidade dos custos emocionais que o processo de negociação da visibilidade sexual exigia para ela.

Sobre este jogo de intencionalidades da ocultação e da revelação do segredo, Luiza fez a seguinte avaliação moral dos custos emocionais:

Apenas uma amiga sabe que me relaciono com mulheres. Os colegas do trabalho desconfiam, mas nunca assumi nada, embora eu ache que eles não teriam problemas em aceitar, pois são pessoas bem resolvidas quanto a isso. Mas é difícil ter que mentir para os meus pais, enganá-los. Isso me causa muita dor. É um sofrimento que me angustia todos os dias. Me angustia muito ter que esconder a verdade sobre a minha sexualidade. É doloroso ter que viver os meus relacionamentos apenas no privado. E como ainda não tenho condições de sair de casa, terei que sustentar essa situação por mais um tempo. Quando preciso dormir na casa da minha companheira, digo para os meus pais que vou dormir na casa dessa minha amiga. É a única forma que encontrei para eles não desconfiarem. Mas isso me causa vergonha, não queria ter que mentir para eles.

Para Luiza o medo da rejeição de seus pais justificava a preservação do sigilo em relação as suas experiências homoeróticas. O medo de quebrar a confiança dos seus pais aparece, assim, como um dos principais sentimentos organizadores desta relação familiar. Deste modo, o medo configura e reconfigura cotidianamente a relação de Luiza com seus pais, uma vez que regula os sentidos e os significados que ela confere à conformação ordinária desta relação.

Os medos e os receios, portanto, possuem uma eficácia formativa do processo de constituição e manutenção das suas relações homoeróticas em segredo. Nesse sentido, o medo, a partir da experiência de Luiza, não pode ser pensado apenas como um gesto de retraimento, ao contrário, sua experiência aponta para o aspecto mobilizador do medo, o qual lhe abre novos caminhos para recriar outras múltiplas possibilidades de viver suas relações homoeróticas.

A experiência de viver as suas relações homoeróticas em segredo, assim, recria o ordenamento instituído pelos laços familiares, ainda que esta situação não lhe ofereça um sentimento de permanente segurança. Os sentimentos de incerteza e insegurança, deste modo, se vinculam intimamente ao medo de ter as suas relações homoeróticas reveladas publicamente, contudo, antes de indicarem um significado suspensivo da ação, estes sentimentos configuram e estruturam a ação como um

processo criador de múltiplas possibilidades, as quais, necessariamente, não implicam uma recusa da ordem dada pela forma de relação assumida com seus pais.

Relação familiar esta que exige um processo contínuo de justificação moral da ação, acentuadamente marcado pelos arranjos simbólicos da ocultação e da revelação, no qual o segredo constitui uma modalidade de acobertamento e proteção da performatização da vida íntima, enquanto uma ação consciente e voluntária.

Neste processo de tensão entre as fronteiras e hierarquias simbólicas da ocultação e da revelação, a experiência social e individual da vergonha e da dor marca a relação de Luiza com seus pais. A vergonha e a dor derivam, assim, do medo de quebrar os vínculos de confiança e confiabilidade estabelecidos com seus pais. Deste modo, como uma obrigação moral de preservação dos vínculos familiares, a experiência da vergonha se apresenta dolorosa, produzindo efeitos significativos na constituição de sua curva de vida. A dor, por sua vez, se expressa social e individualmente a partir dessa ordem moral produzida e vivenciada pela experiência de envergonhamento (Goudsblom, 2009).

A desculpa de si (Werneck, 2009) se configurava, nesse sentido, em uma ação orientada para a preservação dos vínculos familiares, de modo a ressignificar a relação de Luiza com seus pais, apesar do rigor da moralidade que o sentimento de traição implicava para ela e para a figuração social em que se situava. Neste processo de justificação moral da ação, emergem os significados de ordem e normalidade que dão sustentação às noções valorativas configuradas por Luiza, ao tomar a possibilidade de quebra de confiança como um sentimento balizador da sua relação familiar.

No entanto, estas tensões cotidianas não se instituíram em um estabelecimento de barreiras para a constituição das suas relações homoeróticas, ao contrário, parecem antes provocar a possibilidade de ampliação para novas experiências. Esta possibilidade de ampliação do campo de autonomia de Luiza em uma conformação familiar instituída, por sua vez, implica perceber a forma ambígua que assume o medo a cada nova interação, enquanto uma relação social e individual significativa em constante tensão, o qual assegura a eficácia do controle e da preservação do segredo.

Luiza, assim, ressalta que possui redes variadas de contatos, as quais incluem colegas do trabalho, vizinhos e parentes próximos, con-

tudo, estas pessoas não foram definidas como íntimas. Deste modo, ela também sublinha que prefere ter poucos amigos, com os quais, por sua vez, possui laços duradouros e mais estáveis, pois assim se sente mais segura para compartilhar experiências cotidianas.

Entre estes poucos amigos, contudo, apenas Clara sabe sobre as relações afetivas e sexuais de Luiza com outras mulheres. Enquanto caminhávamos pelo calçadão da orla de João Pessoa e tomávamos uma água de coco, Luiza narrava como conheceu Clara. Segundo seus relatos, elas se conheceram quando cursavam a graduação em Comunicação Social, inicialmente, eram apenas colegas de curso. A partir deste contato mais formal, por sua vez, aos poucos elas foram se aproximando e criando momentos para o compartilhamento de intimidades. E, mesmo depois de terem concluído a graduação, a amizade entre elas perdurou até o momento da pesquisa. Clara significava, deste modo, uma pessoa com quem Luiza poderia compartilhar suas experiências homoeróticas e confidenciar seus segredos. Nesse sentido, Luiza ressaltava que:

Quando eu ainda não tinha tido experiências com mulheres e acompanhava os relacionamentos das minhas amigas lésbicas, podia perceber o quanto era difícil para elas viverem seus relacionamentos na clandestinidade. E mentir foi uma das primeiras coisas que aprendi com essas minhas experiências com mulheres. Mentir não apenas para os meus pais, mas também para minhas colegas de trabalho, de bairro, de rua, enfim para as pessoas próximas. Mas ainda bem que tenho essa minha amiga, com ela eu consigo ser eu mesma, confidenciar minhas experiências, falar sobre meus relacionamentos, pedir conselhos. A amizade dela me ajuda a aliviar a angústia e a culpa que sinto por ter que mentir para as outras pessoas, pois poder falar com ela sobre minhas experiências me deixa mais leve. E eu confio muito nela, sei que nunca comentou nada com ninguém. É uma amizade de longa data e isso me dá mais confiança para acreditar na nossa amizade e confidenciar a ela os meus segredos.

Neste relato de Luiza, a relação de amizade que ela construiu com Clara se configura por um sentimento de segurança íntima. Sentimento este oriundo de um processo de afinidades e marcado pelas experiências próximas compartilhadas, assim como pela confiança depositada na relação. O qual, nesse sentido, permite a Luiza revelar os segredos mais

íntimos para a sua amiga. A experiência de amizade relatada por Luiza, deste modo, organiza-se a partir de um processo distinguido pelas trocas intersubjetivas, processo este estruturado pela busca de conhecimento e convivência mútuos.

Caracterizada como uma amizade duradoura, assim, esta experiência de Luiza se configura, ainda, por uma ordem moral e códigos de ética, que funcionam como um suporte para a relação. A amiga citada, por sua vez, se apresenta como uma relação pessoal, na qual se pode confiar os seus segredos mais íntimos e compartilhar suas experiências, sem medo da revelação pública dos segredos e das experiências compartilhados.

Luiza, nesse sentido, disse que se sentia insegura em relação ao que se poderia contar e até que ponto poderia confiar nesta sua amiga. No processo de descoberta da sua amiga e da descoberta pela sua amiga, ou seja, durante os percursos iniciais da sua amizade com Clara, de maneira mais ou menos segura, Luiza procurava preservar ao máximo os detalhes sobre as suas relações homoeróticas. Para tanto, ela não apresentava as suas parceiras para Clara.

No entanto, Luiza também ressaltava que não se sentia discriminada por sua amiga, assim como não exigia que Clara aceitasse as suas relações homoeróticas. Porém avaliava que era relevante que a sua amiga respeitasse tais relações. O sentimento de respeito sublinhava, assim, um código simbólico a partir do qual as suas experiências homoeróticas poderiam ser visibilizadas no interior desta relação de amizade. Nesse sentido, Luiza ainda relatava que, na construção cotidiana da amizade, o fato de se sentir respeitada e a confiança mútua depositada na relação passaram a conferir os sentidos de continuidade e a permanência dos laços recíprocos entre elas.

Essa intencionalidade de preservar e de proteger a relação de amizade da possibilidade de quebra, por sua vez, pode ser interpretada a partir da noção simmeliana de fidelidade (SIMMEL, 2003; 2004). Sob esta ótica de análise, assim, a fidelidade figura como uma forma de sentimento direcionado para a continuidade da relação, que exige a organização dos custos emocionais dos indivíduos em interação.

Em seu relato, sobre o processo intencional de preservação e de proteção da relação de amizade, Luiza assinala, por fim, para as conformações morais organizadas internamente pelo sentimento de lealdade que uma deve a outra e as duas à relação em si. Na ação e no caminhar

para a solidificação da relação, deste modo, o fato de se sentir segura e do ter segurança na lealdade e fidelidade da sua amiga, assim como a ação de poder confiar e ser depositária de confiança, configura um elo de reciprocidade entre elas, o qual, por sua vez, orienta o agir de Luiza para a edificação de um vínculo mais intenso.

Conheci Clarice numa festa na casa de uma amiga em comum. Foi um momento oportuno para conversar sobre minha pesquisa. Desde a primeira vez em que fomos apresentadas, ela se mostrou aberta ao tema. Depois desse primeiro momento, nos encontramos em outras ocasiões, entre elas, um encontro inesperado em uma pequena livraria na zona sul da cidade. Na ocasião, Clarice me convidou para acompanhá-la a um café naquela região.

No caminho, contando um pouco sobre suas primeiras experiências afetivas e sexuais, ela disse que se sentiu atraída pela primeira vez com 15 anos de idade, por outra mulher, uma “amiga de rua” de 14 anos. Elas moravam no mesmo condomínio residencial e se encontravam na rua para jogar bola, rodar pião, soltar pipa, entre outras “brincadeiras de menino”. A esse respeito, Clarice recorda:

Eu achava estranho pensar nessa amiga. Foi estranho demais. Ela morava no mesmo condomínio que eu. Eu estranhava o que estava sentindo e me questionava: “O que é isso? Que sentimento é esse?”. E não foi só uma vez. Quando comecei a entender o que sentia, o sentimento ficava cada vez mais forte. Daí eu passei a imaginar como ela estava. Queria saber como foi o dia dela. Me preocupava com ela. E isso foi mudando minha maneira de pensar: não era só mais uma amiga; era uma pessoa muito significativa para mim. Mas eu não sabia o que era esse significado. Ela tinha um jeito carinhoso, que eu acabei confundindo com outra coisa. E não era o que eu achava. Isso acabou se tornando uma decepção pra mim. Eu nunca contei nada para ela. Ela se casou com um homem. Mas eu achava que tinha alguma coisa ali, e até hoje acho que tinha.

Quando chegamos, sentamos à mesa e fizemos nosso pedido. Eu pedi um café expresso e uma fatia de torta de maçã com calda de ca-

ramelo; Clarice, um cappuccino italiano e uma fatia de torta de limão. Naquela tarde de inverno, o Sol despedia-se a passos lentos, e Clarice também parecia não ter pressa. Continuando nossa agradável conversa, ela me contou outras paixões, como uma amiga daquela outra amiga, que morava no mesmo condomínio.

Depois dela, apareceu outra amiga, que hoje também se casou e tem uma filha. Essa experiência foi mais normal. Eu já relaxei mais. Eu já sabia mais ou menos o que sentia. Agora eu sabia que a outra pessoa não sentia o mesmo por mim. E eu já sabia trabalhar melhor isso dentro de mim.

A primeira experiência sexual de Clarice com uma mulher aconteceu quando ela tinha 25 anos, com uma parceira que ela conheceu num site de encontros. Depois de várias conversas on-line, elas decidiram se conhecer pessoalmente. Clarice disse que o primeiro encontro foi agradável, pois sua parceira já havia se relacionando afetiva e sexualmente com outras mulheres.

A interação com ela foi mais fácil. Eu me sentia muito à vontade para conversar e explicar o que estava sentindo. Ela me ajudou a entender o que eu realmente sentia, pois no início eu não sabia o que queria nem estava certa daquilo.

Clarice ressalta, no entanto, o desconforto que sentiu ao se relacionar sexualmente pela primeira vez com sua parceira:

Nossa primeira vez foi estranha demais para mim. Eu me senti muito desconfortável. Só ela sentiu prazer. Eu dava prazer, mas não sentia. Ela não retribuía. [...]. Naquela relação eu achava isso normal, porque aquilo pra mim era novo, diferente.

Enquanto bebíamos café e comíamos torta, Clarice lembrava que este foi um relacionamento muito conturbado, pois ela sentia muito medo de perder a parceira. Naquele momento, ela acreditava que não se envolveria com outra mulher além dela. Mas, devido a constantes desentendimentos, o relacionamento chegou ao fim depois de dois anos e meio.

Meses depois, Clarice conheceu outra parceira por meio de uma amiga em comum. Como acreditava que agora seria um relacionamento

mais maduro, mesmo se sentindo insegura e nunca ter comentado nada sobre sua orientação sexual, decidiu apresentá-la à mãe. Da mesma forma, Clarice não se sentia segura para contar aos amigos sobre sua relação, pois acreditava que não existia abertura para conversar sobre o assunto. Apesar do medo da rejeição e de quebrar a confiança dos amigos e da mãe, Clarice assumiu publicamente aquela relação.

Assim, à noite, ao chegar em casa depois de mais um dia de trabalho, Clarice sentou-se à mesa e disse a sua mãe que elas precisavam conversar sobre um assunto delicado, porém muito importante para ela. Clarice disse ter se sentido temerosa e muito insegura, pois era a primeira vez que conversava a mãe a respeito de sua sexualidade. Disse também que, antes daquela conversa, elas não eram muito próximas.

Mas, como relatou Clarice, sua mãe já sabia do que se tratava. Antes mesmo de Clarice explicitar o assunto, sua mãe disse que ela não precisava se preocupar com uma possível rejeição, porém recomendou que ela mantivesse uma postura pública discreta.

“Minha filha, eu só peço que você tenha discrição, porque isso ainda é um assunto muito polêmico. Hoje em dia você sabe que tem muita gente que discrimina esse comportamento. Se você puder ser um pouco mais cautelosa, evitar fazer certas coisas na frente dos outros, seria bom pra não denegrir sua imagem.”

Clarice ressalta que sua mãe estava preocupada com as possíveis retaliações físicas e morais que poderia sofrer ao assumir publicamente seu relacionamento com mulheres. Sentindo-se ainda muito insegura em relação à decisão tomada naquele momento, Clarice perguntou se as portas de casa continuariam abertas se ela retornasse. Sua mãe respondeu:

“Você é minha filha. Do que jeito que você está saindo eu quero que você volte. Se tiver que voltar, volte. Eu só não quero ver você por aí passando fome ou outra necessidade. O dia que você se arrepender, ou que você quiser voltar, a casa estará sempre aberta.”

Ao lembrar aquela conversa, Clarice me contou que essa decisão foi motivada, particularmente, por acreditar que seria errado transar com mulheres na casa da mãe, por isso preferia morar sozinha. Clarice

também ressalta que não queria que sua mãe “fosse a última a saber de um segredo que todas as outras pessoas já sabiam”.

Essa ressalva me parece bastante instrutiva para elucidar a discussão aqui proposta. Nesse sentido, eu também gostaria de sublinhar o aspecto “polichinelo” do segredo como outro traço particularmente importante dos relatos de Clarice.

Neste artigo, a noção “segredo de polichinelo”⁶ diz respeito à ação orientada de fechar os olhos a uma prática considerada moralmente dissidente, conduzindo-a, ao alcance dos olhares, à experimentação secreta e clandestina. Nesse sentido, quando Clarice diz que todos já sabiam de sua suposta (homo)sexualidade, ela se refere a todos presumirem o segredo de seus relacionamentos com mulheres. Para ela, seus amigos e familiares “fechavam os olhos” aos seus relacionamentos, mas publicamente essas pessoas consideravam a (homo)sexualidade uma prática vergonhosa, que deveria ser vivenciada de modo clandestino. À medida que Clarice tornou seus relacionamentos socialmente públicos, seus amigos e familiares, no entanto, encontram-se na situação de tolerar ou reprovar moralmente essa decisão.

Ao recordar a reação de seus amigos e familiares, Clarice fez a seguinte avaliação:

Meu irmão é contra. Ele não se mete na minha vida, não dá opinião, mas eu sinto que dentro dele isso não é bem resolvido.

Minha irmã, por ser mulher e ter mais afinidade comigo, já é um pouco mais aberta. Porque ela lida com todo tipo de pessoa, ela é mais aberta, mais cabeça [...].

Meus amigos do trabalho são mais tranquilos. Até porque lá existem outras pessoas como eu. Mas os amigos mais antigos já não são tão bem resolvidos [...]. Alguns até se afastaram, o que me fez repensar minhas amizades.

Nesse momento da conversa, visualmente afetada pelas recordações, Clarice tenta descrever como se sentiu depois da conversa com sua mãe:

⁶ Termo que tomo de empréstimo de Luc Boltanski (2012).

Minha mãe foi tudo o que eu precisava. Ela foi assim... Como é que eu posso dizer... Não tenho nem palavras para dizer o que ela foi... Minha mãe teve a mente muito aberta. Eu tive toda a aceitação dela.

Antes daquela conversa, Clarice me disse que quase não conversava com sua mãe. Depois daquela noite, no entanto, ela se tornou sua amiga mais íntima.

Desde aquele momento, ela passou a se sentir mais segura para conversar sobre relacionamentos com mulheres. Essa relação de proximidade com sua mãe mudou também seus sentidos de amizade e o que significava ter amigos.

Hoje meus amigos reduziram muito. Você só sabe o que é a verdadeira amizade quando você está liso, ou quando está desempregado, e aquele amigo está do seu lado. Agora, quando você diz que tem amigos, mas eles se afastam quando você os procura, eles não são seus amigos. Por isso eu tenho um ciclo muito reduzido de amigos. A única segurança que eu tenho realmente é na minha mãe. Ela é aquela amiga com quem eu posso chegar e desabafar, contar o que estou passando.

Esse relato de Clarice possui extrema relevância, pois assinala uma desessencialização e uma desnaturalização das fronteiras simbólicas entre relações familiares e relações de amizade como mutuamente exclusivas. No relato de Clarice, a segurança e a confiança estruturam suas experiências de amizade. E ao tomar sua mãe como amiga mais íntima, ela reorganiza seus sentidos do que significa ter um(a) amigo(a).

Na visão dela, as relações de amizade poderiam ampliar sua rede de sociabilidade e, principalmente, alargar os limites oferecidos por suas redes familiares. Quando Clarice decidiu assumir publicamente seus relacionamentos com mulheres, ela acreditava que a aceitação entre seus amigos seria “mais fácil”, pelo menos entre seus amigos mais próximos. Ao mesmo tempo, ela acreditava que a rejeição de sua mãe seria “inevitável”, já que a mesma era religiosamente conservadora.

No entanto, apesar dos sentimentos de incerteza e insegurança, assim como o medo de rejeição e de quebrar a confiança, Clarice decidiu que não viveria mais seus relacionamentos em segredo. Ela sentia-se, sobretudo, “envergonhada por mentir”.

Ao se sentir aceita por sua mãe e, ao mesmo tempo, ter suas práticas afetivo-sexuais moralmente reprovadas por amigos próximos, Clarice passou a defini-la como amiga íntima, com quem ela se sentia mais segura para compartilhar experiências cotidianas e conversar sobre suas relações. Sentindo-se ainda um pouco insegura, contudo, no início ela preferia não apresentar suas parceiras, mas com o passar do tempo acabou levando-as para conhecê-la.

Com um sorriso aberto, Clarice recorda-se de uma vez em que estava passeando com sua mãe pelo calçadão da orla de João Pessoa. Naquele momento, ao ver uma mulher passar próximo a elas, sua mãe lhe disse que aquela mulher “fazia o tipo” de Clarice. Em sua visão, esse gesto revelava como a construção cotidiana da amizade implica também o sentimento de respeito.

Existiria entre elas, como ressalta Clarice, uma permanente intenção de preservar a amizade, protegendo-a de uma possível quebra de confiança. O fato de ter segurança na lealdade e fidelidade que sua mãe depositava nessa amizade criava um elo de reciprocidade entre elas.

Neste artigo, analisei como se articula a relação entre segurança, confiança e segredo nas experiências de amizade de Luiza de Clarice, em um regime de visibilidade sexual apresentado aqui como “armário”. Nesse sentido, parti da pressuposição de que este regime de visibilidade sexual apresenta uma gramática moral particular que exige uma organização individual das experiências emocionais, assim como implica uma avaliação moral dos custos emocionais para os indivíduos com práticas sexuais dissidentes.

Sob esta ótica analítica, as narrativas de Luiza marcaram uma possível diferenciação entre as relações familiares e as relações de amizade, por um lado. As narrativas de Clarice assinalaram uma desessencialização e uma desnaturalização das fronteiras entre as relações familiares e de amizade como mutuamente exclusivas, por outro.

Essas narrativas colocam em relevo a importância analítica de se entender a amizade a partir de seus diferentes sentidos. Pois uma definição essencialista e naturalizada da amizade perderia as particularidades que marcam esses diferentes sentidos. Nesse sentido, tais narrativas ampliam o sentido de amizade que predomina nos estudos etnográficos contemporâneos.

Referências

BOLTANSKI, Luc. As dimensões antropológicas do aborto. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 7, 2012, pp. 205-245.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

GOUDSBLOM, Johan. A vergonha: uma dor social. In: Ademar Gebara e Cas Wouters (org). **O controle das emoções**. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 2009, pp. 47-60.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Introdução à sociologia da emoção**. João Pessoa: Manufatura, 2004.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, cultura e sociedade**. Curitiba: RCV, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Introdução. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014a, pp. 9-14.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Modernidade. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014b, pp. 15-26.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A amizade na idade adulta. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014c, pp. 27-32.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Sociabilidade. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014d, pp. 33-42.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizades difíceis. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014e, pp. 43-46.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O que significa ser amigo. In: _____ **Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções**. Curitiba: Appris, 2014f, pp. 47-52.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Por que as amizades acabam?

Uma análise a partir da noção goffmaniana de vulnerabilidade. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, nº 17, ano 7, abril-julio, 2015, pp. 20-31.

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes Antropológicos**, ano 5, n. 12, 1999, pp. 69-82.

MELO, Mariana Soares Pires. **Formas de violência contra mulheres lésbicas: um estudo sobre identidades, práticas e discursos**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **Prazer e risco. Um estudo antropológico sobre práticas homoeróticas entre mulheres em João Pessoa, PB**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. Quando o armário é aberto: confiança e segredo na experiência da amizade. Dossiê “gênero, sexualidade, emoção e moralidade”. **Equatorial**, Natal, v. 2, n. 3, p. 13-35, 2015.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **Prazer e risco nas práticas homoeróticas entre mulheres**. Curitiba: Appris, 2016.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. Segurança e confiança na experiência da amizade. **Inter-Legere**, Natal, nº 21, jul./dez. de 2017, pp. 30-42.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Revista Bagoas**, Natal, n. 5, 2010, pp. 17-44.

SANTANA, Tarsila Chiara Albino da Silva. **Da house music à bagaceira: uma etnografia sobre música eletrônica, espacialidade e (homo)sexualidade masculina em Recife, PE**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, v. 28, 2007, pp.19-54.

SIMMEL, Georg. El Espacio y La Sociedad. In: **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. Traducción del Aleman por J. Pérez Bances. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939, cap IX, p. 207-288.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a díade. In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). **Homem e Sociedade**. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, 1970, pp. 128 a 135.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zarar, 2006.

SIMMEL, Georg. O segredo. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Política e Trabalho**, n. 15, 1999, p. 221-225.

SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, v. 43, n. 1, abr. 2009, p. 219-242.

SIMMEL, Georg. **Fidelidade e Gratidão e Outros Textos**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

SIMMEL, Georg. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v.2, n.6, pp. 509-515, João Pessoa, GREM, dezembro de 2003.

SIMMEL, Georg. Gratidão: Um experimento sociológico. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 9 (26): 785-804, agosto de 2010.

WERNECK, Alexandre. **O invento de Adão**: O papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais. Tese. IFCS/UFRJ, 2009.

Entre política e cidadania: todxs são iguais?

Patrícia Brasil Massmann
Débora Massmann

Considerações Iniciais

As características da democracia constitucional no Brasil, no que se refere ao multipartidarismo, exigem, no âmbito federal, a constante negociação entre o Poder Executivo e o Poder Legislativo, para a realização das funções de governo, o que se denomina de presidencialismo de coalizão¹. Desta forma, nenhum Presidente consegue governar sem estabelecer uma negociação, bem-sucedida, com vários partidos, para que lhe garanta a maioria necessária no Legislativo, com vistas à aprovação de leis que permitam a execução do projeto de governo. Por isso, uma ruptura nessa coalizção provoca crise de governabilidade e apresenta ao cenário político novas exigências circunstanciais em troca do cumprimento de agenda do Executivo. Esse contexto de ruptura é hoje vivido na política brasileira, em que a discussão de aprovação ou veto a projetos nitidamente contrários à cidadania vem sendo usada como pressão por parlamentares representantes de lideranças partidárias, com o objetivo de expor as fragilidades do Executivo e, ao mesmo tempo, e obter novos benefícios que atendam, especialmente, aos financiadores das respectivas campanhas eleitorais.

Com efeito, um conjunto de retrocessos na efetivação dos direitos sociais se encontra em curso no Congresso Nacional. Esse conjunto regressivo se baseia em visões contrárias aos direitos dos trabalhadores, aos direitos humanos, aos direitos sexuais e reprodutivos, às expressões de identidade, à população negra e à autonomia das mulheres, entre outros avanços conquistados a partir da Constituição de 1988, em matéria de cidadania. Tais projetos, oriundos da crescente bancada conservadora, ligada às ideologias religiosas, indústria bélica, militares e agrone-

¹ Abranches cunhou a denominação “presidencialismo de coalizção”, para designar o cenário do presidencialismo num sistema multipartidário, em que é dificultosa a formação de uma maioria governista estável no âmbito do Legislativo, de forma que o Executivo recorre a barganhas formais e informais para assegurar apoio aos projetos do Governo (Abranches, 1998; P. 27; Rocha, 2002; p. 190).

gócio, evidenciam o total rompimento do compromisso Constitucional de se erguer uma sociedade democrática, livre, justa, solidária e sem preconceitos.

A ilustrar o caso em estudo, abordaremos a tramitação do Projeto de Lei nº 6.583/2013, conhecido como *Estatuto da Família* que, apesar do nítido caráter inconstitucional e violador de direitos salvaguardados em instrumentos internacionais ratificados pelo Brasil, teve seu texto aprovado pela Comissão Especial da Câmara dos Deputados Federal, em setembro de 2015. A análise remete à agência de certos atores políticos para a desestabilização do governo e ao agravamento da situação de crise política, no contexto do presidencialismo de coalização com supressão da cidadania.

O avanço conservador na política brasileira

A rápida escalada do conservadorismo no Brasil vem sendo notada com destaque na política. Nas eleições para o governo federal, em 2014, foi eleita bancada mais conservadora desde o regime militar (Diap, 2015), formada por empresários, ruralistas, militares e religiosos. Destaca-se, também, o avanço do financiamento de campanhas eleitorais por pessoas jurídicas dos mais diversos seguimentos (econômicos, religiosos), entre eles o setor financeiro, a construção civil e a saúde privada. Essas doações, nas eleições de 2014, chegaram a quase 5 bilhões de reais (Carta Capital, 2015), e implicam na baixa qualidade democrática da representação exercida (Mancuso, 2012). Somada à questão econômica, há que se pensar também na influência da ideologia religiosa.

Nesse sentido, o fenômeno que Burity (2015) batizou como “religião pública” não é exclusividade brasileira e provoca tensões, na medida que expressa demandas concretas, sociais e legais, e uma série de questionamentos, inclusive quanto a sua constitucionalidade. Esse fenômeno se caracteriza pelo crescimento da “relevância e do envolvimento de grupos e organizações religiosas nos assuntos públicos em muitas partes do mundo” (Burity, 2015, p. 91). Esses assuntos públicos envolvem lugares de representação tais como debates, audiências públicas, elaboração e votação de leis, intervenções nas três esferas de Poder Político organizado e têm por objetivo influenciar, determinar ou obstaculizar a tomada de certas decisões, como vem ocorrendo no Brasil, por exemplo, nos debates sobre a descriminalização do aborto,

do parto humanizado, do atendimento às mulheres na rede de saúde, no reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo, na discussão sobre o conceito de família, entre outros.

Evidentemente que tal cenário se apresenta como o retrato de uma ideologia religiosa conservadora presente e crescente na própria sociedade brasileira. De fato, segundo o censo demográfico realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em 2010, apenas 0,1% da população declarou não professar qualquer religião. Entre os que declararam seguir alguma religião, católicos representam 64,6% e evangélicos 22,2%, números que representam significativo aumento do número de evangélicos em comparação ao censo de 2000, quando somavam apenas 15%, e queda no número de católicos que representavam 73%, e ainda, queda no número de pessoas que não declararam religião, que correspondia 0,2% da população².

Nota-se, nos dados apurados pelo IBGE, um crescente aumento das pessoas que se declaram evangélicas. Apesar da histórica tradição católica no Brasil, o fenômeno do crescimento das igrejas evangélicas é um fenômeno global. Fraser (2007) já abordava o assunto, denominando-o de “evangelicalismo”. Segundo a autora, “[O] evangelicalismo é uma tecnologia do cuidado de si que é especialmente adaptada ao neoliberalismo, na medida em que este está sempre gerando insegurança” (Fraser, 2007, p. 302).

Na prática, as religiões atuam juntamente com o sistema de redução de direitos inerentes ao Estado liberal ou neoliberal, decorrentes das constantes necessidades de flexibilização de garantias e cortes de proteções de seguridade social, sobretudo, ampliando a precariedade da vida. Se o Estado não protege, a igreja o faz, ao menos no discurso, ao ensinar cada um a cuidar de si, ou ao garantir que “Deus te ama e a tua igreja te aceita” (Fraser, 2007, p. 302). No entanto, a igreja o faz para quem aceita a coerção normativa sobre os papéis sociais, nesse bojo incluídos os estereótipos de gênero que subtraem da mulher sua autonomia e se pautam na heteronormatividade³ como único padrão aceitável

² Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia>. Acesso em: 22 nov. 2015.

³ Heteronormatividade é um padrão normativo de sexualidade que regula como a sociedade ocidental está organizada. Ao regular as relações sociais, a heteronormatividade também impõe limites à cidadania, suprimindo direitos, como o casamento, àqueles que não se enquadram nesse padrão social. O Brasil é marcado pela heteronormatividade, no entanto, o Poder Judiciário, por meio do STF, vem se manifestan-

para a vida em sociedade.

O grande problema é que o engajamento público religioso no Brasil assume a feição conservadora e na medida que detém cargos importante no Poder Legislativo - como é o caso da Presidência da Câmara dos Deputados e de significativas bancadas - atua para pautar uma nítida agenda regressiva de direitos que alimenta o crescimento de seu número de adeptos, num ciclo vicioso correspondente à relação: (Fraser, 2007).

Há, assim, uma indevida utilização do espaço público, da estrutura do Estado, para reafirmação de dogmas e da moral religiosa, em detrimento das mudanças historicamente consolidadas e inerentes ao estado democrático de direito. “Questiona-se a falta de comedimento de certos atores religiosos quanto a onde atuar ou em que debates intervir...” (Burity, 2015) no contexto do trato da coisa pública e da normatividade social. Tudo isso no pano de fundo das flexibilizações de direitos impostas pelo capitalismo neoliberal que ressurge em meio ao ambiente de crise política.

Considerando que a “democracia é o regime político fundado na soberania popular e na separação e desconcentração dos poderes com pleno respeito aos direitos humanos” (Benevides, 1991, p. 91), tem-se por evidente a ideia de um “regime em que todos têm, igualmente, direito a cultivar seus próprios valores e modos de vida, desde que isso não importe em oprimir outros grupos e pessoas” (Benevides, 2004, p. 101).

O retrocesso jurídico à desigualdade representa o sucesso da empreitada conservadora, dedicada a manter a reprodução de estereótipos e padrões de dominação em todas as esferas ideológicas de construção de realidade, contrariamente aos ditames constitucionais. Revela-se, com isso, uma interface perigosa e proibida (nos Estados laicos, como é o Brasil) entre Estado e Religião, tendente a oferecer uma equivocada compreensão sobre e democracia como regime de maioria.

do no sentido de reconhecer que esse padrão social não se coaduna com os ditames constitucionais do Estado Brasileiro, como ocorreu no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4277 e na Arguição de Descumprimento de receita Fundamental nº 132, que em 2011 tiveram decisão no sentido de reconhecer a união homoafetiva como entidade familiar e assim, afastar qualquer impedimento ao registro de casamento e união estável. PETRY e MEYER, 2011; p. 193-195).

Nesse aspecto, é urgente o estabelecimento de algum tipo de controle que privilegie a constitucionalmente consagrada separação entre Igreja e Estado, circunscrevendo a livre atuação daquela à esfera da crença em seus ambientes próprios, distintos dos negócios do Estado e do Governos, sob pena de se trilhar regimes totalitários, de maioria, cuja experiência histórica mundial demonstrou não ser aconselhável (Agambem, 2010, P. 135).

Tendo sido abordado o avanço do conservadorismo religioso no Brasil que acaba por interferir negativamente na consecução e avanço dos direitos sociais, trataremos mais detalhadamente sobre o *modus operandi* da bancada conservadora, no contexto de crise política.

A bancada conservadora no contexto de crise política

Os parlamentares que compõem a bancada conservadora, apelidada de BBB (Boi, Bala e Bíblia), hoje ocupam função essencial para a democracia, consistente na intermediação dos interesses da população junto ao executivo na escolha de prioridades e estabelecimento de políticas públicas com vistas à concretização de direitos (Rocha, 2002, p. 09). Integrantes de diversas legendas - vale lembrar que hoje o Brasil conta com 35 partidos políticos registrados perante o TSE e desses, 29 ocupam cadeiras nas Casas Legislativas Federais (TSE, 2015), são esses deputados e senadores que compõem a coalização governativa.

Essa coalização, como dito, é necessária para que o Executivo obtenha uma maioria apta a aprovar os projetos de lei de seu interesse no Congresso Nacional. Isso porque os art. 37 e 165 da Constituição Brasileira limitam a atuação do Executivo ao princípio da legalidade, especialmente no que tange ao seu custo orçamentário (Figueiredo e Limongi, 2008, p.). Assim, para haver governo, é imprescindível a aprovação no Congresso Nacional das leis de iniciativa ou de interesse da Presidência da República. Tendo em vista que os poderes de agenda de votação de projetos de lei no Congresso cabem ao presidente de cada uma das Casas Legislativas, e que a escolha desses Presidentes é feita pelos partidos de forma proporcional à bancada por eles eleita, a negociação governativa se dá por intermédio dessas legendas e envolve nomeações para cargos, Ministérios, Secretarias, realização de emendas individuais dos parlamentares ao Orçamento (Rocha, 2002; p.15), entre outros importantes elementos de barganha, aos quais agora se soma a aprovação ou veto de projetos de lei de supressão da cidadania.

Como aponta Singer (2015, p. 38), não há dúvidas de que os dois primeiros mandatos do Partido dos Trabalhadores (PT) (2003-2006 e 2007-2010, conhecidos como “era Lula”) na Presidência da República, amparados por uma sólida coalizão partidária, implantaram no Brasil uma agenda progressista no campo social e desenvolvimentista no aspecto econômico, atendendo paulatinamente às necessidades de camadas vulneráveis e de parte do empresariado brasileiro. Essa característica acentuou o acolhimento do PT junto às camadas populares e de parte da classe média e burguesia intelectual, ampliando sua base histórica de apoio, permitindo a reeleição do PT, em 2014, para seu quarto mandato.

No entanto, ao longo do terceiro mandato do PT e primeiro de Dilma Rousseff, a política socioeconômica implantada gerou desconforto junto ao grande empresariado, principalmente na medida em que a Presidenta Dilma, ainda em seu primeiro mandato, passou a intervir na lucratividade setor bancário e financeiro, cujos interesses são fortemente representados no Congresso Nacional (Singer, 2015, p.38; Troster, 2012). A coalizão, até então existente e duradoura, mostrou-se frágil e não hegemônica, instalando-se a crise política que é, de fato, uma crise de governabilidade. Singer (2015, p. 38) aponta diversas razões para essa crise, impactada pela dissolução da coalizão formada no primeiro mandato do Partido dos Trabalhadores na Presidência da República (ou formada ainda na campanha que o elegeu). Nesse aspecto, tem papel de destaque a dicotomia, cooptação, ou subversão da representação de interesses em nossa democracia, traduzida pela especial característica conservadora da bancada eleita, voz do interesse de diversos setores do empresariado capitalista financiador de suas campanhas eleitorais, em detrimento dos anseios da população (Speck, 2015), e contrários ao ativismo estatal bastante acentuado no mandato da Presidenta Dilma (Singer, 2015). Isso tudo em meio a um escândalo de corrupção que atinge os mais altos escalões do governo, deflagrado pela operação “Lava Jato”, da Polícia Federal (MPF, 2014), semelhante ao que ocorreu na operação “Mãos Limpas”, na Itália da década de 1990 (Vannucci, 2009).

É nesse cenário que a bancada conservadora, de viés religioso, tem colocado em xeque a Presidência da República. A imposição de uma agenda regressiva de direitos, contrária os interesses das camadas mais vulneráveis da população (que se supõe eleitores do partido da situação) e é utilizada como instrumento de barganha para a governabilidade. O efeito imediato do mercado de trocas de cidadania por

governabilidade se reverteu, como se viu, na queda da popularidade da Presidenta (Datafolha, 2015)⁴, na sensação de um regresso ao medieval na vida pública e privada dos brasileiros e no despertar de movimentos sociais contra a supressão da cidadania, receitas conhecidas para a política da ubiquidade do medo, tão utilizada por regimes totalitários (Lafer, 1997). Por outro lado, a redução da cidadania se reverte em aumento no número de fiéis e de dízimos (contribuições) para as entidades religiosas. Com isso, a crise política caminha para se tornar uma crise social.

Apontamos o *modus operandi* da bancada conservadora num contexto de crise. Abordaremos no próximo tópico a construção da agenda contrária à cidadania na Câmara dos Deputados Federal.

A agenda de contra cidadania da Câmara dos Deputados

Fato de grande relevância e notoriedade é que a pressão do legislativo conservador sobre a Presidência da República trouxe à baila um pacote de medidas contrárias à cidadania, haja vista impactarem na exclusão de parte significativa da população a direitos constitucionalmente garantidos, oriundos de instrumentos internacionais de direitos humanos ratificados pelo Brasil e inerentes à cidadania.

Como uma “Caixa de Pandora”⁵ indevidamente aberta, a Câmara dos Deputados tem desarquivado e apresentado à tramitação uma série de projetos incompatíveis com os valores constitucionais da cidadania fundantes da sociedade brasileira. Entre esses projetos se destacam:

- PEC nº 171/2015 – Pretende a Redução da Maioridade Penal para 16 anos;
- PL nº 7.443/2006 – Torna o aborto crime hediondo;
- PL nº 1.545/2011 – atribui pena de 6 a 20 anos ao médico que realizar o aborto e prestar atendimento a consequências de abortos não permitidos em lei;

⁴ Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/09/temer-diz-que-e-difícil-dilma-resistir-mais-3-anos-com-baixa-popularidade.html>. Acesso em: 06 nov. 2017.

⁵ Trata-se uma história da mitologia grega, que representa o terrível e desmedido desejo dos homens pelo conhecimento sem limites, que o leva a abrir a caixa e liberar todos os males da humanidade, permanecendo presa apenas a esperança. (CABRAL, 2015).

- PL nº 164/2012 – reconhece o direito à vida desde à concepção – contraria à interpretação dada pelo STF em decisão sobre aborto de Anencéfalos (STF, 2012);

- PL nº 5.069/2013 – tipifica como crime contra a vida o anúncio de meio abortivo e prevê penas específicas para quem induz a gestante à prática de aborto que vão até 10 anos de prisão, além de dificultar o acesso da vítima de estupro à pílula do dia seguinte e exigir exame de corpo de delito para autorizar o aborto nesses casos;

- PL nº 1.672/2010 – dia do orgulho heterossexual;

- PL nº 7.382/2010 – Criminaliza a heterofobia;

- PL nº 8.099/2014 – torna obrigatória a disciplina do criacionismo nas escolas – apensado ao PL nº 309/2011 que trata do ensino religioso obrigatório nas escolas;

- PL nº 499/2013 – Lei antiterrorismo – nova lei de segurança nacional;

- PEC nº 33/2011 – Suprime os Poderes do STF alterando o quórum para declarações de inconstitucionalidade e submetendo suas decisões à aprovação do Congresso Nacional, arquivada temporariamente por decurso de Prazo, mas com parecer positivo da CCJ⁶;

- PL nº 4.330 que prevê a liberação da terceirização e a flexibilização de direitos trabalhistas;

- PL nº 215/2015 que autoriza o rastreamento e a quebra de sigilo das navegações de internet no Brasil pelo Ministério Público e pelas polícias para investigar crimes contra a honra e proíbe críticas a políticos nos meios de comunicação;

Somam-se ainda a essa lista:

- a supressão da educação para as diversidades nos Planos Nacional, Estaduais e Municipais de Educação, a instituição de cobrança e atendimento diferenciado no Sistema Único de Saúde;

- a exigência de que presos paguem por sua “estadia” nas penitenciárias;

- o trancamento de pauta de tramitação de projetos como o Parto Humanizado;

⁶ Comissão de Cidadania e Justiça (nota das autoras).

- a criminalização da homofobia, entre outros de agenda positiva à cidadania.

Entre as iniciativas mais graves da bancada religiosa está o PL nº 6.583/2013, que cria o *Estatuto da Família* – sobre o qual nos aprofundaremos logo abaixo. Essas são algumas das proposições regressivas de direitos que, nos últimos anos, têm tramitado na Câmara dos Deputados. Os projetos mencionados, em seu conjunto, oferecem um retrocesso à cidadania, atingindo direitos sociais e civis constitucionalmente assegurados. Nesse aspecto, convém recordar que a Constituição de 1988 foi denominada de *Constituição Cidadã*, como resultado de um processo histórico de transição democrática vivido pelo país após o regime militar (Martins, 1988).

De fato, no texto Constitucional vigente, fortemente influenciado pela Declaração Universal dos Direitos do Homem e pelo Pacto Internacional das Nações Unidas pelos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, consagrou-se a ideia de cidadania plena compreendida pela combinação entre liberdade, participação e igualdade, num complexo de direitos e garantias fundamentais que “tornou-se costume desdobrar em direitos civis, políticos e sociais” (Carvalho, 2013; p.9). A mitigação desses direitos cria uma escala de cidadania e exclusão, pela qual, considerar-se-ia como cidadão pleno, o titular dos três direitos, como cidadãos incompletos os que fossem titulares de apenas parte desses direitos e como não cidadãos aqueles que não fossem titulares de quaisquer desses direitos (*Idem*).

Ao que se parece, a legislação proposta pela bancada conservadora se presta, verdadeiramente, a obter a chancela jurídica para a criação dessa escala de cidadania e exclusão, que, de fato, contraria os valores constitucionais do Estado Brasileiro. A criação de cidadãos de segunda classe equivale à “inserção excluída” tratada por Posthuma e Lombardi (1997), que guarda semelhanças à “exclusão incluída”, cunhada por Agamben (2002, p. 15), caso em que parcela do que compõe o povo soberano do Estado Democrático é despida de sua soberania, tomando o Estado para si, o direito de vida e morte sobre aquele ser marcado pela precariedade.

Exemplos de supressão da soberania e cidadania sob a faceta da legalidade não foram estanques na história política da humanidade, o que desnuda o caráter eugênico das proposições conservadoras do

atual Congresso Brasileiro. Essas proposições se podem comparar, por exemplo, com o Programa de Eutanásia Para os Indesejáveis, implantado por Hitler, em 1939, sob o argumento de se tratar de um programa humanitário que, na realidade, tratou-se de um extermínio em massa (Agamben, 2010; p .135).

De qualquer forma, todos (as) sabemos, a intolerância humana tem muitas caras e nascedouros. Ignorância, prepotência, fundamentalismo, interesses econômicos, expansionismo, superstição, chauvinismo, fascismo, nazismo e racismo, em geral, são alguns dos fenômenos detonadores da intransigência com índios, negros, judeus, “bruxas”, “infiéis”, homossexuais, etc. (...) Superestimam-se as diferenças, reais ou imaginárias, em proveito próprio, como justificativa para a violência. Assim, os membros desses grupos têm sido sistematicamente perseguidos ou explorados, excluídos socialmente, confinados a guetos em subumanas condições de vida, quando não violentamente torturados e massacrados, com a convivência daqueles a quem a situação aproveita (Carvalho, 2014; p. 165; grifos no original).

À compressão do perigo dessa agenda supressora de direitos, analisaremos a seguir o *Estatuto da Família*, projeto em tramitação na Câmara dos Deputados.

A não família e a criação jurídica de cidadãos de 2ª classe

O Projeto de Lei nº 6.583/2013, conhecido como *Estatuto da Família*, de autoria do Deputado Anderson Ferreira (PR/PE) e sob a Relatoria do Deputado Diego Garcia (PHS/PR), foi apresentado em 2013. O PL recebeu de pronto, pelo Presidente da Câmara dos Deputados, em seu exercício de poder de agenda, a designação de Comissão Especial para sua análise, fato este de rara agilidade na dinâmica de tramitação dessa Casa Legislativa. No entanto, em dezembro de 2014, o projeto foi arquivado por decurso de prazo, na forma do art. 105 do Regimento Interno daquela Casa. Sendo desarquivado e colocado novamente em tramitação em fevereiro de 2015. Vale esclarecer que o art. 105 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados determina que ao fim da legislatura sejam arquivados todos os processos em tramitação, podendo ser desarquivados a qualquer tempo mediante requerimento do autor.

O Projeto de Lei (PL) em questão trata da proposta de regulamentação do art. 226 da Constituição Brasileira, a partir do estabelecimento do conceito jurídico de família, como base para a implementação de políticas públicas, reconhecimento de filiação, divisão de patrimônio, estabelecimento de direitos e obrigações. No bojo de suas posições, o projeto traz o conceito jurídico de que família é, exclusivamente, a união conjugal entre o homem e a mulher, ou o arranjo composto por algum dos pais e seus descendentes. De acordo com o projeto, este conceito deverá ser utilizado como determinante exclusiva para fins de interpretação dos dispositivos constitucionais e legislativos atinentes à entidade familiar, como por exemplo, para o exercício do direito à licença paternidade e maternidade, para o cadastramento e recebimento dos benefícios do Programa Bolsa Família, para adoção, entre outros direitos.

Esse conceito de família nuclear ou tradicional proposto no PL, entretanto, afasta-se por completo da realidade brasileira, implicando em uma dicotomia arriscada entre a Constituição real e a Constituição jurídica, que resulta na negação ao direito (HESSE, 1991). Isso porque, os arranjos familiares no Brasil são historicamente distantes da chamada família nuclear, conceito no qual se baseia o PL e que não dá conta da nossa realidade histórico-social (ALMEIDA, 2004).

Como destacam Holanda (1936) e Freyre (1992), a extensão do arranjo familiar no Brasil colônia, em que as relações familiares eram entendidas em um sentido amplo, com a “familiarização” ou criação de relações de intimidade entre senhores e escravos e pela inexistência de monogamia, agrupando-os a mulheres e crianças no ambiente domiciliar por alianças de dependência econômica e afetiva em torno do patriarca senhor de engenho. Paralelamente, o surgimento dos centros urbanos também foi marcado pela existência de outros tipos de núcleos familiares, diversos da família patriarcal, mas que também não se encaixavam na denominada família nuclear (Almeida, 2004).

Essa construção histórica reflete até hoje na formação social da família brasileira contemporânea, em que se reconhecem múltiplos arranjos familiares que modelam a realidade social e, com isso, contrariam a sacralização e a secularização do termo família (Almeida, 2004).

Nesse aspecto, merece destaque, também, o efeito da entrada da mulher no mercado de trabalho, que repercute na estrutura e nas configurações familiares, reforçando o conceito de família contemporânea,

baseada muito mais no afeto e na solidariedade, do que em aspectos patrimoniais, documentais ou religiosos.

Segundo os dados mais recentes do IBGE, existem no Brasil 65,9 milhões de arranjos familiares (PNAD, 2012), os quais abrangem a família tradicional, a família monoparental, a família homoafetiva, a família unipessoal entre outras formações. Em 2012, os arranjos unipessoais representavam 13,2% do total de famílias, o número de casais com filhos representava 45%, casais sem filhos chegavam a 19%, arranjos monoparentais femininos (mãe com filhos) somavam 16,2%, há ainda registros de grupos familiares extensos, responsáveis por 4,4% dos domicílios, e demais arranjos somando 6,3% do total. Ainda segundo o IBGE, em 2010, o Brasil registrava 67 mil casais homoafetivos.

Contrapondo as características da sociedade brasileira ao conceito jurídico proposto pelo mencionado PL, a análise aqui esboçada tenta compreender o que significaria a não adequação ao conceito de família proposto pelo mencionado projeto de lei, ou seja, o que significaria não ser família para o Direito.

Inicialmente, é inegável que a família expressa um caráter essencialmente político, já reconhecido desde à antiguidade, como escreveu Aristóteles na obra *A Política*. A família, além do aspecto político, também teve reconhecido o caráter de espaço privado permeável ao público/político, de afeto e opressão ou coerção normativa para o desempenho de papéis de gênero e de outros papéis sociais, como esclareceu Bobbio (1987).

O primeiro aspecto que se tem em mente é a possibilidade de uso da força que difere o direito de outras espécies normativas (Caux, 2009), o que implica em uma dupla significação, de um lado positiva, conferindo o uso da força do Estado coercitivamente para salvaguardar direitos, e de outro lado, negativo, no sentido de reprimir as forças violentas do Estado sobre os direitos dos cidadãos.

Assim, não ser família, neste aspecto, ao mesmo tempo que permitiria uma forte ingerência da violência do Estado sobre o arranjo afetivo, impediria que seus componentes se socorressem ao Estado para ter assegurados os seus direitos, como por exemplo, o direito à herança, a alimentos, à pensão, ao reconhecimento de carga genética, entre outros. Os arranjos, então tidos por “não familiares”, segundo o projeto, tornam-se ainda mais vulneráveis à violência do Estado e de toda e qualquer espécie de poder paralelo, pois não pertencer a uma família

pressupõe esvaziamento do poder de invocar a violência do Estado para a proteção jurídica à aliança de afeto e dependência recíprocos que une aqueles indivíduos. Isto porque, estar alijado do conceito de família é não pertencer ao Estado, como explicou há séculos⁷ o filósofo Aristóteles, na sua compreensão de Estado como família complexa.

Estando totalmente desprovidos do uso da força protetiva do Estado, os entes não familiares teriam contra si a ampla liberdade dos ditos cidadãos (de primeira classe) para a prática dos mais diversos tipos de violência, como o *bullying*, a discriminação, os homicídios, feminicídios, transfeminicídios, torturas, lesões de toda sorte (patrimonial, social, dentre outras), que hoje já existem em grande número. A recordar, em 2014 foram registrados 218 casos de homicídios relacionados à homofobia e lesbofobia e 6.809 denúncias de homofobia e lesbofobia no Brasil que também é campeão de casos de violência contra travestis e transgêneros, inexistindo qualquer sistema específico de proteção para essa camada da população. Inserem-se nesse recorde a violência contra as mulheres, especialmente negras, cujos números apontam que 43% das mulheres brasileiras já sofreram algum tipo de violência, em maior número os casos de violência doméstica e familiar (SPM, 2014/2015; DATASENADO, 2013).

Além disso, não ser família significa a negativa de acesso a políticas públicas, que se relacionam com o exercício ativo e prestacional das atividades do Estado, para o alcance de “objetivos socialmente relevantes e politicamente determinados”, com vistas à realização de direitos que concretizem a igualdade formal legislada (BUCCI, 1997; p. 89-90). Dentre essas políticas públicas, merecem destaque os programas sociais voltados à transferência de renda como o Bolsa-Família; à correção do déficit habitacional, como o “Minha Casa, Minha Vida”; ao atendimento básico e preventivo de saúde, como o “Saúde da Família”; à assistência, como o “salário-família”; e outros que têm por base o reconhecimento de afetos e relações de interdependência econômica e emocional.

Não ser família acarretaria a revogação de incontáveis avanços constitucionais e legislativos, como a legitimação dos filhos havidos fora do casamento, o direito ao divórcio, à autonomia e igualdade da mulher em relação ao homem, entre outros, que embasaram a luta contra a legitimação das enormes desigualdades existentes no Brasil. Não

⁷ Confirma a obra “A política” de Aristóteles.

se enquadrar no conceito de família previsto pelo PL também implicaria na negativa de direitos civis constitucionalmente garantidos, como por exemplo, direitos patrimoniais sobre a herança, pensão, partilha de bens, bem de família, direito à dignidade e identidade, direito sobre o reconhecimento de filiação, direitos sobre a carga genética e reprodutiva, sobre a própria identidade dos seres humanos, estatuídos ao longo do art. 5º da Constituição, com base na solidariedade e dignidade enquanto valores fundantes da ordem jurídico social brasileira, inscritos no preâmbulo e art. 1º da Constituição.

Às mulheres significa a dupla clandestinidade, uma vez que os arranjos de fato não deixarão de existir, e no ambiente domiciliar estamos mais expostas à violência, correremos o risco de, além de tudo, termos revogados ou, simplesmente, ignorados estatutos de proteção, como a Lei Maria da Penha, conforme a não formalidade legal do arranjo familiar a que pertencemos. Seremos duplamente vítimas de violência, por ação do companheiro/cônjuge/parente/agregado e por omissão do Estado, que se diga já existente independentemente da aprovação ou não do *Estatuto da Família*. (SPM, 2007).

É certo que o conceito de família variou bastante ao longo da história da humanidade, nem sempre atrelado a liames biológicos ou matrimoniais. De início, a família era vista como uma organização produtiva comum (Zaretsky, 2006), predecessora dos Estados (Aristóteles, 1985). No entanto, é fato que a família é, na atualidade, reconhecida pelo seu caráter cultural e relacional (Rosenvald e Farias, 2012), fundada na ética, no afeto, na solidariedade recíproca, na preservação da dignidade, reconhecidos como elementos que dão base aos fatos elementares da vida, do nascimento até a morte, como estrutura fundamental para a formação do ser humano. A importância da família é juridicamente reconhecida, razão pela qual goza de especial proteção constitucional, vez que a proteção à família é, em síntese, a proteção à pessoa em sua plenitude de vida. A Constituição de 1988 reconheceu a família como fenômeno pluridimensional, considerando seus aspectos solidários, afetivos, econômicos, sociais e culturais, neste sentido, a família constitucional é plural, democrática, igualitária, heteroparental, homoparental, monoparental, biológica ou socioafetiva, e instrumental para o desenvolvimento humano (Rosenvald e Farias, 2012). Esse entendimento amplo de família, corolário da não taxatividade do rol descrito no art. 226 da Constituição de 1988, é amplamente reconhecido

pela jurisprudência brasileira, inclusive pelo STF, cujo julgado paradigmático e histórico abordamos a seguir, respalda o princípio constitucional da pluralidade das entidades familiares.

Outrossim, deixando de ser compreendida como núcleo econômico e reprodutivo (entidade de produção), avançando para uma compreensão socioafetiva (como expressão de uma unidade de afeto e entreajuda), surgem, naturalmente, novas representações sociais, novos arranjos familiares. Abandona-se o desenvolvimento da personalidade do homem. É a busca da *dignidade humana*, sobrepujando valores meramente patrimoniais. (Rosenvald e Farias, 2012)

Par e passo, o conceito de família coloca em questão a produção jurisprudência, do próprio STF, inclusive, e resvalaria na coisa julgada e no direito adquirido construídos como cláusulas pétreas, ou seja, imutáveis, ao logo dos quase 30 anos de consolidação democrática no país, destacando-se a decisão do Supremo Tribunal Federal, por ocasião do julgamento da Ação Direta de constitucionalidade nº 4277 e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 132, julgadas conjuntamente em 2011, reconheceu que a heteronormatividade compulsória como respaldo a direitos de quaisquer ordens é exigência incompatível com a Constituição Brasileira, declarando, assim, o direito de casais homoafetivos de contraírem matrimônio ou reconhecerem união estável.

Desta forma, as pessoas e relações excluídas do conceito de família proposto pelo PL existirão no campo do *não direito*, que corresponde à ilicitude socialmente normatizada pela moral conservadora (RAMOS, 2008; p. 52). Em outras palavras, significaria a exclusão de parte dos direitos civis e sociais a parcela significativa da população, o que equivale à criação de cidadãos de segunda classe e não cidadãos, conforme sejam ou não titulares de direitos políticos.

Do ponto de vista social, mencionado projeto de lei é gravemente nocivo à sociedade brasileira, pois ao excluir parcela da sociedade que não se enquadra ao arranjo nele previsto, acaba por escalonar sujeitos de direito, fato que se mostra incompatível com o texto constitucional vigente.

A Inconstitucionalidade *Estatuto da Família*

É flagrante a inconstitucionalidade do PL que propõe o *Estatuto da Família*. Com efeito, referido projeto se propõe a regulamentar um artigo da Constituição, o art. 226, e para isso faz um recorte inaceitável, improvável e impossível da Constituição, excluindo a própria humanidade de agrupamentos familiares homoafetivos, transafetivos, monoparentais, consanguíneos ou não, irmãos que cuidam dos demais irmãos, tios e tias que cuidam dos sobrinhos, avós e avôs que cuidam de seus netos, entre outros agrupamentos marcados pela interdependência emocional, afetiva, cultural e econômica. De índios e quilombolas nem se fala, pois estes já estão, há tempos, apartados de sua humanidade em nosso sistema jurídico e político.

Ao estabelecer o conceito de família como união conjugal entre o homem e a mulher casados e qualquer dos pais com seus descendentes, a redação do *Estatuto da Família* afronta diretamente o próprio texto do art. 226 da Constituição. Os parágrafos 3º e 4º do art. 226 da Constituição expressamente reconhecem a união estável e a monoparentalidade como arranjos familiares ou, em outras palavras, espécies de família, denotando, portanto, a inexistência da exclusividade conceitual pretendida pelo projeto de lei.

O projeto também viola o disposto no inciso VIII, do art. 5º da Constituição, segundo o qual “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”, uma vez evidente o cunho preconceituoso e religioso que embasa o mencionado PL, haja vista a autoria e relatoria do projeto residirem na bancada religiosa da Câmara e conforme excerto do parecer favorável da relatoria que transcrevemos a seguir.

O Constituinte de 1988 definiu na Norma Fundamental o dever de proteção especial às situações essencialmente necessárias para a constituição e preservação da sociedade, uma vez *relacionadas à procriação e à criação*. Ao redor dessas realidades se renova a sociedade humana, sem qualquer subterfúgio. São situações de autopoiese da sociedade civil, estabelecidas mediante *enlace voluntário entre o homem e a mulher*, expressos no casamento ou união estável, ou derivados da relação de paternidade e filiação, mesmo subsistindo

apenas um pai ou uma mãe (Rel. Dep. Diego Garcia, parecer pela aprovação do projeto).

Além disso, o PL se apropria indevidamente da dicção do 226 da Constituição, deslocando-a para fora do contexto de existência e validade da própria Carta Maior, violando os princípios que a norteiam. No entanto, a boa técnica interpretativa constitucional, (...) não está desvinculada da realidade histórica concreta de seu tempo e se baseia na necessidade de um valor de uma ordem normativa inquebrantável, que proteja o Estado contra o arbítrio desmedido e disforme (Hesse, 1991).

Esses valores estão descritos no preâmbulo da Constituição Brasileira de 1988 e expressam a instituição de um Estado Democrático, cujo destino e finalidade é assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a vida, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos. Estão também descritos nos princípios fundamentais da república federativa do Brasil a cidadania e a dignidade da pessoa humana, com o objetivo de construir uma sociedade livre, justa e solidária, apta a promover o bem de todos, sem preconceitos de qualquer ordem, expressando que todos são iguais perante a lei, sendo invioláveis o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à propriedade e à segurança.

Em tese, seria de se esperar da Câmara dos Deputados, casa com o Poder Constitucional de “elaborar” as leis, um mínimo de respeito e conhecimento do texto constitucional. Todavia, o que se depreende do texto do PL em questão é – além da imposição do conceito de família, do ponto de vista de uma ideologia religiosa - o absoluto desconhecimento do sistema jurídico vigente no Brasil, tendo em vista se fundamentar em supressão de direitos fundamentais. Nesse sentido, há que se recordar que os direitos fundamentais são a amálgama de “validade substancial das normas produzidas no âmbito estatal, ao mesmo tempo que expressam os fins últimos que norteiam o moderno Estado Constitucional de Direito” (Sarlet, 2015).

Se o PL for de fato aprovado e sancionado pela Presidência da República, na esteira das negociações pela governabilidade, a violação constitucional estará perpetrada, na medida em que a redação Constitucional do art. 226 passa ao largo de restringir direitos. Cabe ainda lembrar que a inscrição do art. 226 no bojo constitucional foi conquista das

mulheres, para se protegerem da violência privada dos maridos sobre seus corpos, seus afetos e sobre seus filhos.

Estatuto da Família: um problema internacional

A repercussão em nossa Constituição da nova organização internacional de Direitos Humanos estabelecida após a II Guerra Mundial resultou num extenso rol de direitos fundamentais cristalizados e inerentes ao próprio Estado Democrático Brasileiro, de forma que não são passíveis de alteração ou supressão, a menos que suprimida a totalidade da ordem jurídica e política estabelecida, o que faz de nossa Constituição uma das mais avançadas do mundo (Piovesan, 2015; Comparato, 2015; Lafer, 1997, Fraser, 2009).

A adoção desse aparato internacional de proteção dos Direitos Humanos por nosso ordenamento deve ser entendida como instrumento de ampliação e garantia da cidadania, no sentido do direito a ter direitos (Lafer, 1997) e decorre da ratificação de Tratados, Convenções e Acordos Internacionais de Direitos Humanos, reconhecidos como fontes obrigatórias e vinculantes de direitos e deveres para os Estados signatários, dos quais destacam-se:

- a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948);
- o Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos (1966)
- o Pacto internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1969);
- a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), a Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW-1975);
- a Convenção Sobre os Direitos das Crianças (1990), entre outras, que preveem avaliações periódicas e a possibilidade de sanções aos signatários que as descumprirem ou não implementarem suas diretrizes⁸.

Todos estes instrumentos se prestam à comprovação de que *Estatuto da Família* viola os compromissos internacionais brasileiros em relação à humanidade. No entanto, tendo em vista os efeitos nocivos que acarretará sobre a vida das mulheres, aumentando a desigualdade

⁸ Para mais informações, confira PIOVESAN (2015).

persistente no Brasil entre homens e mulheres, destacamos a especial violação à Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) e também à Convenção de Belém do Pará. De acordo com a dicção da CEDAW, ratificada pelo Brasil, é obrigatória a implantação, por parte dos seus Estados Membros, de políticas que modifiquem padrões culturais e sociais com o objetivo de eliminar preconceitos e práticas discriminatórias contra as mulheres. Essa convenção didaticamente explica, no seu art. 1º, o que configura discriminação contra a mulher.

Para os fins da presente Convenção, a expressão “discriminação contra a mulher” significará toda a distinção, *exclusão ou restrição baseada no sexo* e que tenha por *objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, independentemente de seu estado civil*, com base na igualdade do homem e da mulher, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo (CEDAW, 1979, art. 1º).

A Convenção de Belém do Pará, por sua vez, ratifica tais termos e prevê em seu art. 9º, alínea “b”, o comprometimento do Estado parte a instituir mecanismos para modificar padrões sociais e culturais de conduta sociais para combater preconceitos e costumes discriminatórios ou de superioridade entre quaisquer dos gêneros e o estabelecimento de papéis estereotipados que legitimem ou aumentem a violência. Neste sentido, explica em o seu art. 1º, o que é violência contra a mulher:

Para os efeitos desta Convenção, entender-se-á por violência contra a mulher *qualquer ato ou conduta baseada no gênero*, que cause morte, *dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada* (Convenção de Belém do Pará, 1994, art. 1º).

Ora, no Brasil, as mulheres compõem significativo número de arranjos familiares não nucleares, ou seja, diversos do que propõe o projeto, 87% desses arranjos são chefiados pelas mulheres, quase 40% de todos os tipos de arranjos familiares são chefiados por mulheres, somos nós mulheres que permanecemos submetidas à maternidade compulsória, somos reconhecidas como principais responsáveis pela família,

haja vista o objetivo da licença maternidade e a quantidade de irmãs que criam seus mais novos, tias que acolhem sobrinhas e sobrinhos. Assim, junto com homossexuais, bissexuais, travestir e transgêneros, somos extremamente atingidas pela restrição de direitos que pretende impor o *Estatuto da Família*. Nesse espectro, sofrerão ainda mais as mulheres negras, cuja vida afetiva é marcada pela solidão erguida sobre estereótipos de raça (Fraga, 2015), gênero e classe, e também as mulheres pobres, mais dependentes de programas sociais de amparo à família e mais expostas a arranjos familiares não tradicionais.

Dito isto, tem-se por evidente que o Projeto de Lei denominado *Estatuto da Família*, ao restringir o conceito de família àquela decorrente do matrimônio entre homem e mulher ou composta por qualquer dos pais e seus descendentes, legaliza a restrição e exclusão indevidas e inconstitucionais de direitos humanos, o que configura violência e preconceito de gênero, entendido em seu sentido amplo, independentemente de sexo, como prescreve a CEDAW e a Declaração Universal de Direitos Humanos, atingindo mulheres, homens, homossexuais, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, crianças, adultos, idosos, negros, brancos, especialmente pobres.

Trata-se, portanto, de um Projeto de Lei que viola os principais tratados, acordos e convenções internacionais de Direitos Humanos ratificados pelo Brasil, o que exige providências imediatas, seja por meio de iniciativa de parlamentares que recorram à tutela judicial do Supremo Tribunal Federal, seja por ação da Sociedade Civil, que por meio de suas associações habilitadas provoquem a jurisdição internacional da Organização dos Estados Americanos e da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

A supressão de direitos intentada como barganha política, mais do que um problema interno, é um problema internacional da humanidade.

Considerações finais

O exercício de governo na democracia presidencialista brasileira é do tipo misto, preponderado o caráter representativo. Poder Legislativo e poder Executivo são extremamente fortes e interdependentes, o que num sistema representativo, com monopólio de Partidos Políticos sobre os instrumentos de representação política, caracterizado pelo multipartidarismo, exige constante negociação do Poder Executivo com o Poder Legislativo (coalizão) para garantir a governabilidade.

A eleição de uma bancada legislativa conservadora, notadamente contrária aos interesses estatutariamente defendidos pelo Partido que ocupa a Presidência, aliada a fatores de reação à política intervencionista da Presidência, oposta a certos interesses econômicos, tem criado significativas rupturas na coalização organizada desde o primeiro mandato do PT, gerando uma grave crise política. A crise política provocou o incremento das barganhas em prol da governabilidade, consistente, entre outros fatores, na propositura de Projetos de Lei contrários à concretização material da cidadania e à ampliação de direitos, por vezes, buscando a supressão de direitos já consagrados, como demonstra o rol listado neste artigo. Tal estratégia acaba por enfraquecer a Presidência.

O Projeto de Lei nº 6.583/2013 que cria o *Estatuto da Família* é um exemplo claro dessa dinâmica. Com efeito, vindo a ser aprovado fará prevalecer os estereótipos de gênero que subtraem da mulher e outras minorias sua cidadania, uma vez se que pauta na heteronormatividade compulsória como único padrão aceitável para a vida em sociedade – o que é incompatível com a sociedade brasileira atual e com o texto aprovado em 1988.

A mitigação desses direitos acaba por criar uma sistemática de exclusão e classificação de cidadãos de primeira e segunda classes, como efeito do não enquadramento no conceito de família proposto pelo *Estatuto*. Na prática, essa classificação afetaria indevidamente o exercício de uma série de direitos civis e sociais, violando dispositivos intransponíveis e basilares do Estado Democrático de Direito consagrado em nossa Constituição, violando também, uma série de compromissos internacionais assumidos pelo Estado Brasileiro.

Referências

ABRANCHES, Sérgio H. H. Presidencialismo de Coalizão: O Dilema Institucional Brasileiro. In: **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 31, n. 1, 1988, pp. 5 a 34.

AGENDE Ações e Gênero, Cidadania e Desenvolvimento. **10 anos da adoção da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher** – Convenção de Belém do Pará. Disponível em: <http://artemis.org.br/wp-content/uploads/2013/11/revista-Convencao-Belem-do-Para.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

AGAMBEM, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. Tradução de: Henrique Burigo.

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. Família e Relações de Parentesco: contribuições antropológicas. *In*: CARVALHO, José Sérgio (Org.). **Direitos Humanos e Educação para a Democracia**. São Paulo: Vozes, 2004.

ARISTÓTELES. **A Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985; p. 1.252, b. Tradução de Mário da Gama Kury.

BENEVIDES, Maria Victória de Mesquita. **Democracia de Iguais, mas diferentes**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/mariavictoria/mariavictoria_democraciaignais.html. Acesso em: 05 out 2015.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade**: para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **A Cidadania Ativa**: referendo, plebiscito e iniciativa popular. São Paulo: Ática, 1991.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Combate à Corrupção**: caso Lava Jato. Disponível em: <http://lavajato.mpf.mp.br/entenda-o-caso>. Acesso em: 08 out. 2015.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Síntese dos Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira. 2013. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicossociais2013/>. Acesso em 05 out, 2015.

_____. Secretaria de Políticas para as Mulheres. Relatório Central de Atendimento à Mulher – Ligue 180, 2014. Disponível em: <http://www.spm.gov.br/assuntos/violencia/ligue-180-central-de-atendimento-a-mulher>. Acesso em: 03 out. 2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão nº 4277. Requerente: Procuradoria Geral da República. Relator: Ministro Carlos Ayres Britto. Brasília, DF, 05 de janeiro de 2011. **Diário de Justiça**. Brasília, 13 out. 2011. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão nº ADPF 54. Requerente Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde - CNTS. Relator: Ministro Marco Aurélio Mello. Brasília, DF, 12 de janeiro de 2012. **Diário de Justiça**. Brasília, 29 abr. 2013. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

_____. Senado Federal. DATASENADO. Violência Doméstica Contra a Mulher. Disponível em: http://www.senado.gov.br/senado/datasenado/pdf/datasenado/DataSenado-Pesquisa-Violencia_Domestica_contra_a_Mulher_2013.pdf. Acesso em: 03 out. 2015.

_____. Tribunal Superior Eleitoral. Partidos Políticos. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/partidos/partidos-politicos/registrados-no-tse>. Acesso em: 15 nov. 2015.

_____. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Constituição (1988), de 05 de outubro de 1988. **Constituição Brasileira**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 26 fev. 2015.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 6.583/2013. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=CD96A64A59EF2E0C20476977D1819C91.proposicoesWeb2?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013. Acesso em: 10 out 2015.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 6.583/2013, Parecer do Relator Dep. Diego Garcia. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1379862&filename=PRL+2+PL658313+%3D%3E+PL+6583/2013. Acesso em: 15 nov. 2015.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia>. Acesso em: 22 nov. 2015.

BUCCI, Maria Paula Dallari. Políticas Públicas e Direito Administrativo. In: Revista de Informação Legislativa. Brasília, a 34, nº 133, jan-mar 1997; pp. 89-98. Disponível em: http://unisc.br/portal/upload/com_arquivo/1349877514.pdf. Acesso em: 29 set. 2015.

BURITY, Joanildo. A Cena da Religião Pública: contingência, dispersão e dinâmica relaciona. *In: Revista de Novos Estudos CEBRAP*, nº 102, jul 2015, pp. 89-105.

CABRAL, João Francisco C. **Caixa de Pandora**. Filosofia. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/filosofia/caixa-de-pandora.htm>. Acesso em: 10 out. 2015.

CARTA CAPITAL. Política. Eleições. **Perguntas e Respostas do Financiamento de Campanha** Eleitoral. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/perguntas-e-respostas-do-financiamento-de-campanha-eleitoral-1319.html>. Acesso em: 05 out. 2015.

CARVALHO, José Murilo de. **História da Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, Suzete. O Olhar da Caprichosa: a arte de lidar com a inveja, preconceito e fenômenos afins. São Paulo: Batel, 2014.

CAUX, Luis Philippe Rolla De. Conceitos ambíguos para fenômenos ambíguos: o direito, o poder e a violência em Walter Benjamin e Hannah Arendt. *In: Revista do CAAP*, 1º sem. 2009. Disponível em: <http://www2.direito.ufmg.br/revistadocaap/index.php/revista/article/viewFile/22/21>. Acesso em: 06 out. 2015.

CINTRA, Antônio Octávio (org.). **Sistema Político Brasileiro**: uma introdução. São Paulo: UNESP, 2015.

COMPARATO, Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2015.

DIAP. DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR. Reação Conservadora no Congresso: bancadas ruralista e evangélica. Disponível em: http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=17212:reacao-conservadora-no-congresso-bancadas-ruralista-e-evangelica. Acesso em: 04 out. 2015.

FIGUEIREDO, Argelina Cheibub; LIMONGI, Fernando. **Executivo e Legislativo na Nova Ordem Constitucional**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

FRAGA, Gleise. **Sobrea Solidão da Mulher Negra**, jun 2015. Disponível

em: <http://www.geledes.org.br/sobre=-a-solidao-da-mulher-negra/#gs.ZIrCaI>. Acesso em: 23 nov. 2015.

FRASER, Nancy. Mapeando a Imaginação Feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *In: Revista de Estudos Feministas*, 15(2), 240, mai-ago, 2007, pp. 291 – 309.

_____. Reenquadrando a Justiça em um Mundo Globalizado. *Lua Nova*, São Paulo, 77:11-39, 2009.

FREYRE, Gilberto. Casa, Grande e Senzala. **Editora Record, 28ª Edição, 1992.**

GENEBRA. Organização das Nações Unidas. **Declaração de Pequim.** Disponível em: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20S.pdf>. Acesso em 07 ago. 2015.

HESSE, Konrad. **A Força Normativa da Constituição.** MENDES, Gilmar Ferreira (trad.). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio. 1936.

LAFER, Celso. A Reconstrução dos Direitos Humanos: a contribuição de Hanna Arendt. **Revista de Estudos Avançados**, nº 11, vol. 30, São Paulo, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200005. Acesso: 15 nov. 2015.

MANCUSO, Wagner Pralon. Investimento eleitoral no Brasil: balanço da literatura e agenda de pesquisa. *In: 8º. Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política*, Gramado/RS, ago de 2012. Disponível em: http://www.cienciapolitica.org.br/wpcontent/uploads/2014/04/6_8_2012_21_14_53.pdf. Acesso em: 07 out. 2015.

MARTINS, Luciano. A “Liberalização” do Regime Autoritário no Brasil. *In: O’DONNELL, Guillermo. SCHMITTER, Philippe C. WHITEHEAD, Laurence (Org.). Transições do Regime Autoritário: América Latina.* São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Convenção Interamericana Para Pre-**

venir, Punir E Erradicar A Violência Contra A Mulher, “Convenção De Belém Do Pará”. Disponível em: <http://www.cidh.org/Basicos/Portugues/m.Belem.do.Para.htm>. Acesso em: 22 nov. 2015.

PETRY, Analídia Rodolpho; MEYER, Dagmar Elisabeth Estermann. Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa. *Textos e Contextos*, v. 10, n. 1, p. 193-198, jan./jul. 2011.

PHILLIPS, Anne. De Uma Política de Ideias a Uma Política de Presença? **Revista de Estudos Feministas**, ano 9, nº 268, 2º sem. 2001.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Saraiva, 2015.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e ideias. **Lua Nova**, São Paulo, 67, 15-47, 2006.

POSTHUMA, Anne Caroline; LOMBARDI, Maria Rosa. Mercado de Trabalho e Exclusão Social da Força de Trabalho Feminina. **São Paulo em Perspectiva**. São Paulo, v. 1, n. 11, p.124-131, jan. 1997. Disponível em: http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v11n01/v11n01_13.pdf. Acesso em: 16 mar. 2015.

PUELLO OROZCO, Yury (Org.). **Religiões em Diálogo: violência contra as mulheres**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.

RAMOS, Carmem Lucia Silveira Ramos. **Família Sem Casamento: de relação existencial de fato à realidade jurídica**. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

ROCHA, Antonio Sergio. **Sistema Político Brasileiro: estrutura E processo governativo**. São Paulo: Plêiade, 2002.

ROCHA, Antonio Sérgio. Democracia no Brasil Pós – 1988: Da “ingovernabilidade” à crise de representação. In: SCALQUETTE, Ana Cláudia, *et all* (Org.). **60 Desafios do Direito: política, democracia e direito**. Vol. 3. São Paulo: Atlas, 2013.

ROSENVALD, Nelson; FARIAS, Cristiano Chaves de. Curso de Direito Civil: famílias. Salvador: Editora JuspoVm, 2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucio-**

nal. 12^a ed. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado, 2015.

SIMÕES, Fátima Itsue Watanabe. HASHIMOTO, Francisco. Mulher, Mercado de Trabalho e as Configurações Familiares do Séc. XX. *In: Revista Vozes dos Vales* da UFVJM, nº 02, ano I, Minas Gerais out. 2012.

SMANIO, Gianpaolo Poggio. Dimensões da Cidadania. **Revista da Escola Superior do Ministério Público**. Ano 2, p. 13-12, jan/jun 2009.

SPECK, Bruno Wilhelm. Recursos, Partidos e Eleições: o papel do financiamento privado, do fundo partidário e do horário gratuito na competição política no Brasil. *In: AVELAR, Lúcia*.

SUIÇA. **Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher** (CEDAW). Disponível em: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/dm-conv-edcmulheres.html>. Acesso em: 07 ago. 2015.

TROSTER, Roberto Luís. A Grande Jogada Administrativa e Política do Governo Dilma. *In: Blog da Cidadania*, 07/04/2012. Disponível em: <http://www.blogdacidadania.com.br/2012/04/a-grande-jogada-administrativa-e-politica-do-governo-dilma/>. Acesso em: 08 out. 2015.

United Nations Entity for Gender Equality and The Empowerment of Women. Convention on The Elimination of of All Forms of Discriminations Against Women. Disponível em: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>. Acesso em: 29 set. 2015.

VANNUCCI, Alberto. The Controversial Legacy of ‘Mani Pulite’: a critical analysis of italian corruption and anti-corruption policies. *In: Bulletin of Italian Politics*, Vol. 1, nº 2, 2009, 233-64. University of Piza. Disponível em: http://www.gla.ac.uk/media/media_140182_en.pdf. Acesso em: 05 out. 2015.

ZARETSKY, Eli. **Segredos da Alma**: uma história sociocultural da Psicanálise. São Paulo: Cultrix, 2006.



Sobre o riso dos outros: humor, política e mídias digitais

Felipe Padilha
Tiago Duque

Existem limites para o humor? O que é o humor politicamente incorreto? Uma piada tem o poder de ofender? Essas questões são o pano de fundo sobre o qual se desenrola o documentário *O Riso dos Outros*, dirigido por Pedro Arantes, produzido pela TV Câmara, em dezembro de 2012. A conjuntura em tela coloca em questão os limites dos discursos dos humoristas de *stand-up comedy*. Este estilo de humor ganhou projeção no contexto brasileiro após os anos 2000, ou seja, a partir de um momento em que a internet brasileira se encontrava em intenso crescimento. Sua visibilidade é diretamente relacionada com a ampla “contribuição” e circulação de vídeos articulada a consolidação de empresas como o YouTube. Nesse momento, a popularização da internet banda larga viabilizou um arranjo capaz de vincular as plataformas de distribuição, o público e os humoristas. A veiculação de esquetes filmadas em apresentações públicas, em pequenos shows em bares e casas noturnas, tornou-se possível e algumas/alguns jovens humoristas, que até aquele momento, eram desconhecidas/os do grande público, passaram rapidamente a ganhar fama e publicidade. Com cenas curtas e lançando mão de poucos recursos teatrais ou cenográficos, e com apresentações, em geral, construídas por monólogos divididos em tópicos organizados em torno de fatos cotidianos, os vídeos gerados tinham a forma perfeita para o principal meio de distribuição: a internet.

Este capítulo analisa como o debate em torno das categorias “humor”, “caricatura”, “piada”, “politicamente correto”, “liberdade de expressão” ganha sentido e visibilidade a partir da internet e dos serviços de redes sociais. Considerando que as novas tecnologias da informação e comunicação colocam um novo conjunto de determinantes na relação entre os diferentes grupos de pessoas, as redes sociais e os meios de comunicação, este ensaio reflete sobre como as mídias digitais, em especial, os serviços de redes sociais têm modificado a participação na vida pública. Longe de oferecer uma resposta cabal, a partir de *O Riso dos Outros*, buscamos apresentar um conjunto de questionamentos a

partir do modo como atualmente os debates na web tem sido estruturados. Não se trata de avaliar que o documentário em questão está estruturado da mesma maneira em que os debates na web se dão, nem mesmo que o documentário estrutura estes debates, antes, a partir dele, pensar os elementos que estão presentes nestes debates na web, assim como ler esses elementos a partir dele e ele, o documentário, via esses elementos.

Internet: socialidade e (não)participação na vida pública

O cinema documentário, guardadas as diferenças entre suas modalidades e procedimentos, pode ser caracterizado por convidar o espectador a se definir e se constituir diante da cena “em termos de sua capacidade de julgar, ou seja, de se desatrelar do campo geral da absorção, de modo a ser posto em situação, incluído e convocado” (FRANÇA, 2010, p.6). *O Riso dos Outros* trabalhou nessa linha que divide os argumentos que defendem que o humor não tem limites, daqueles que se colocam de maneira crítica diante das piadas que exploram os grupos historicamente subalternizados e que operam por meio de preconceitos e estereótipos (mulheres, negras/os, pessoas com deficiência, pessoas não heterossexuais e/ou com identidade de gênero dissidente).

Assim como o cinema documentário, os fóruns e os serviços de redes sociais também operam deslocando espectador para uma posição ativa. A fantasia da abundância da internet que circula em um fluxo maciço de fatos e opiniões, imagens e reações torna-se convidativa para que qualquer pessoa apresente a sua contribuição. Qualquer mensagem é, portanto, uma contribuição para este conteúdo em constante circulação. Jodi Dean (2005) argumenta que precisamente a transformação da mensagem em contribuição é uma característica constitutiva do “capitalismo comunicativo”, isto é, da atual conjuntura em que não se consegue estabelecer uma relação de responsabilidade entre a sociedade civil e os agentes públicos responsáveis por decisões de alto impacto. Para ela, esse cenário sequer chega a constituir uma verdadeira relação de comunicação. Chris Ingraham e Joshua Reeves (2016) argumentam que a perniciosidade do “capitalismo comunicativo” reside no fato de que as tecnologias digitais, por meio das quais opera, têm uma capacidade surpreendente para fazer parecer que estamos em um momento de florescimento da mudança potencial.

As redes são facilitadoras da oportunidade de participar da vida pública e a internet oferece suporte/área para todos os tipos de discus-

são e ação social coordenada, o que se estende desde o debate político até o ativismo, passando pelo *e-banking* e a produção de pares (Dutton, 2013). Ao contrário do que a visão distópica sugeriu inicialmente, nas redes os encontros face a face podem ser suplementados mediante o contato mais ou menos duradouro e intensivo com pessoas da própria comunidade ou com as quais se tem afinidade. Por exemplo, Danah Boyd (2007) sugere que serviços de redes sociais como o Facebook e o Twitter podem ser pensados como construções tecnológicas que estruturam o público em rede permitindo a reunião de pessoas, assim como praças, shoppings e parques. Nesse caso, o que define os limites do espaço deixa de ser a arquitetura e passa a ser o alcance deste público. Uma vez online, o “público” e os “limites” sociais passam a ser definidos pela amplitude e a profundidade da lista de amigos.

Isso não quer dizer que os serviços de redes sociais sejam “novos espaços públicos”, mas que são, em muitos casos, o espaço onde está o público com o qual se reúne. Diversas pesquisas tem mostrado como os serviços de redes sociais são usados para práticas que, na maioria das vezes, se valem do intercâmbio entre pares entrelaçando pessoas, tecnologias e práticas sociais. Esse entendimento fornece subsídios para compreendermos como essas redes são construídas em torno de audiências segmentadas formadas por nichos de públicos específicos. Isto posto, podemos compreender essas plataformas como suportes que permitem a reunião de comunidades formadas com base na proximidade social e/ou em afinidades. A identificação em torno de gostos e interesses em comum conferem a essas coletividades um caráter de “comunidades imaginadas” (Anderson, 2008).

A socialidade inerente às comunidades formadas nesses serviços de redes sociais explica, em parte, o alto nível de compartilhamentos e divulgação de informações on-line. Frederic Stuzman (2006) nota que, a fim de permanecer social, mas também de gerenciar o fluxo entre informações privadas e públicas, os usuários e usuárias precisam tomar decisões críticas sobre as informações que compartilham nesses ambientes presumivelmente partilhados. Online, os comportamentos percebidos como moralmente indesejáveis são observados, podem ser replicados e contra atacados. Estes estão entre os “novos” *affordances*¹ dos chamados meios de comunicação digitais (Ingraham; Reeves, 2016).

¹ *Affordances*: capacidade de algo ser usado/reconhecido para aquilo que foi criado, sem a necessidade prévia de orientação/exploração.

A fama sempre envolveu um nível de celebração e rechaço. No entanto, a internet, situa a pessoa a poucos cliques da sua crítica, o que pode fazer com que ela fique tentada a replicar. Nesse sentido, as posições expressas ao longo do documentário guardam uma característica inusitada: elas parecem ensaiadas com base em um conjunto de críticas e questões que circulam em fluxo contínuo pela internet. Certamente a possibilidade de contestar o conteúdo já estava dada no caso dos jornais e da televisão, mas, com a internet essa possibilidade ganhou os contornos de uma interação replicável. Além disso, a organização ativa de usuários em torno de pautas específicas e o uso de *hashtags* tornou possível a organização coletiva em torno de uma causa. Assim, do ponto de vista da visibilidade das redes, a internet coloca artistas, ativistas sociais e empreendedores morais em uma posição confundível quanto à sua capacidade de influência digital².

Com isso, a intensa atividade nos serviços de redes sociais no Brasil, por assim dizer, coloca questões interessantes sobre o embate entre posições políticas, ataques e denúncias. Que o compartilhamento de informações online, com certa frequência, traga consequências para a vida offline dos envolvidos é mais uma das formas pelas quais a cisão dicotômica entre on/offline pode ser colocada em xeque. Serviços como o Youtube e o Facebook foram convertidos nas arenas de enfrentamento entre os diferentes pontos de vista sobre questões políticas, sociais e legais. Porém, quaisquer que sejam as posições em disputa, todas elas inexoravelmente contribuem para a disseminação do conteúdo em questão.

A socialidade inerente às comunidades formadas nos serviços de redes sociais explica, em parte, o alto nível de compartilhamentos e divulgação de informações on-line, o que é crucial para o sucesso de qualquer “*e-commerce*”. O papel integral das tecnologias digitais no “capitalismo comunicativo” transforma o nosso poder de comunicação contribuição. Seja expresso em selfies ou em explosões melodramáticas de vergonha, culpa e outras formas digitais de indignação moral, nossos cliques invariavelmente estão presos a uma cadeia produtiva formada pela estrutura comunicacional digital. Por vezes, esse arranjo com mudanças na comunicação e na comunicabilidade também têm promovido

² Cada vez mais o termo “*digital influencer*” tem sido empregado para qualificar a atividade de influenciar pessoas em redes sociais, em especial, em relação ao mercado e as decisões de compra.

um sentido geral de privação de direitos ou de perseguição organizada. Dai a discussão em torno da chamada “patrulha do politicamente correto” em oposição à “liberdade de expressão”. Isso fica evidente no discurso de parte dos personagens em tela:

Rafinha Bastos: “É que a gente tá vivendo um momento meio de um policiamento intenso.”

Idelber Avelar: “É curioso porque, com frequência, o termo patrulha aparece simplesmente pra designar a colocação de um ponto de vista contrário.”

Fábio Rabin: “Eu acho que existe sim essa patrulha.”

Lola Aronovich: “Pra toda ação hoje em dia tá tendo uma reação, então se quiser chamar isso aí de patrulha, pode chamar. Pra mim, existe uma patrulha de normalidade, muito maior.”

Ben Ludmer: “No Twitter, o que mais tem é essa patrulha do politicamente correto. Qualquer tuitada hoje vira motivo de análise.”

Danilo Gentili: “Não sei o que tá acontecendo mesmo. É uma onda de patrulhamento, que é um tanto perigosa...”

Como se vê, o debate em tela coloca, de um lado, parte dos humoristas que evoca o “direito a liberdade de expressão e opinião”, enquanto, do outro, outros humoristas, ativistas de causas sociais, intelectuais e personalidades públicas expõe argumentos críticos em relação ao humor que explora a estereotipia articulada ao racismo, ao machismo e à misoginia, por exemplo. Nesse caso, o que toma o centro dessa disputa passa a ser o lugar do humorista e o seu compromisso político. Considerando que o enfrentamento de ideias em torno do riso ganha proporções e se desenvolve nos serviços de redes sociais, nos parece importante colocar em cena as implicações contidas nessa estrutura comunicacional que, como argumentaremos, ao mesmo tempo, viabiliza e esgota o debate.

“Uma piada não é só uma piada”: políticas do humor

Para que uma piada exista, ela precisa ser capaz de criar um contexto social capaz de ambientar seus códigos e fazê-los operar em curto-circuito. Isto quer dizer que a piada opera colocando algo fora de ordem, de maneira inusitada ou, até mesmo, perigosa. Piadas são práticas

culturais que se baseiam na hilaridade, na impressão do cômico. Levando as piadas a sério, percebemos os caminhos que nos colocam diante do real alcance do riso. Em geral, são também parte de um momento de distensão social em que se pode, ao mesmo tempo, fazer falar de coisas solenes e fazer rir aqueles que escutam. Uma vez que uma piada normalmente é contada por alguém para outra pessoa, também implica em um certo nível de cumplicidade entre quem conta e quem ouve.

Atores como Danilo Gentili e Rafinha Bastos justificam o seu modo de trabalhar com o humor afirmando que, da parte deles, ao fazer uma piada não existe pretensão “política” ou “social”:

Rafinha Bastos: “O meu papel é subir no palco e ser engraçado, só isso. Teorizar a respeito da função social do comediante... Acho lindo o questionamento, leio, acho legal, mas não sou eu que tenho que responder esse tipo de questão.”

Danilo Gentili: “O comediante tem que ser uma prostituta. O que eu quero é riso. Eu me vendo por riso. Se você riu, eu estou falando.”

Portando, dessa perspectiva, na medida em que atua, o ator é isento da responsabilidade sobre o que se diz, o que lhe permite atitudes socialmente reprováveis para fazer humor. Nesse ponto, a liberdade de expressão do artista assume protagonismo.

Contar piadas certamente não é uma invenção que nasceu com a internet, porém, parece inegável que com a rede também surgiram novas modalidades e estéticas humorísticas. Igualmente é verificável uma ampla segmentação de públicos que consomem tipos específicos de humor. Em todos eles persiste a mesma intenção quase pedagógica do riso provocado: enquanto se diverte, quem ouve transmite a cultura (Clastres, 2003). Além disso, as anedotas também moldam e reforçam o nosso senso moral do ridículo.

No entanto, essa interpretação coloca a piada e a cultura como se fossem aparentemente neutras deixando de fora o que está por trás dos enquadramentos. Se isso pudesse ocorrer, não riríamos das piadas, afinal, para rir da anedota, segundo Sírio Possenti (1998), é preciso conhecer os traços da cultura, assim como para entender histórias infantis, mitos locais, receitas culinárias, aspectos da legislação, regras políticas, o que gritam os torcedores nas tardes de domingo. Este autor nos oferece uma pista importante para pensarmos os efeitos ambivalentes do tema aqui

em discussão. Ele afirma que “o que faz que uma piada seja uma piada não é o seu tema, sua conclusão sobre o tema, mas uma certa maneira de apresentar tal tema ou uma tese sobre tal tema” (Idem, p.46). E, o mais importante para esta reflexão: se necessita de um tema proibido ou controlado por regras sociais de bom comportamento.

O processo pelo qual grupos historicamente subalternizados (mulheres, negras/os, pessoas com deficiência, pessoas não heterossexuais e/ou com identidade de gênero dissidente) são minorados no contexto brasileiro deita raízes históricas. Há um vasto repertório de piadas em que esses grupos figuram de maneira central com performances estereotipadas e caricaturais, bem antes da internet existir. Perseguindo a audiência, por exemplo, os programas de televisão humorísticos brasileiros fizeram uma longa carreira explorando a audiência midiática dessas personagens. As críticas não são poucas. Nesse contexto, reagindo às críticas, termos como “a patrulha do politicamente correto” passaram a ser empregados de maneira corrente. A expressão sinalizaria o “patrulhamento sofrido pelos humoristas” por parte de uma parcela que supostamente não sabe brincar. Desse modo, esvaziando o debate político, as piadas seriam reduzidas ao status de mera brincadeira.

O emprego do termo “patrulha do politicamente correto” alude à suposta “perseguição” ou “cerceamento de liberdade de expressão” que afeta os humoristas. Esse também um termo cuja origem remonta a internet e aos debates em torno de conteúdos considerados de cunho racista, machista e heterossexista, que circulam em postagens em fóruns e serviços de redes sociais.

Essa intensa atividade gerou expressões idiomáticas amplamente conhecidas entre as usuárias e os usuários das redes. “Escrever textão” e “problematizar” são exemplos descrevem duas atividades intensas nas redes. A crítica implica em uma dimensão de *textualidade* com vistas a apontar os *problemas* contidos nas afirmações do outro. Esse é o arranjo básico que perpassa a abordagem do documentário, que segue sobre a linha que divide o que se pode considerar como “liberdade de expressão” e as falas que se convertem em “discurso de ódio”. Isso fica evidente, por exemplo, nas falas do filme transcritas a seguir:

Jean Wyllys: “É curioso quando as pessoas evocam a liberdade de expressão, como se a liberdade de expressão fosse também ilimitada. Não. As liberdades elas tem limites. A minha liberdade se encerra no direito do outro, no reconhecimento

do outro. Aí termina a minha liberdade. Por isso eu não sou livre para matar.”

Antonio Prata: “O humor é sempre um conteúdo disfarçado, então ele pode dizer que foi só uma brincadeira. Eu não acredito nisso do só uma brincadeira, porque eu levo a brincadeira muito a sério. As piadas não tem um fundo de verdade, elas são a verdade. São a verdade com um nariz de palhaço!”

Hugo Possolo: “Um humorista não pode se apoiar simplesmente na resposta do riso do público. Ele precisa ter visão crítica. Quem se curva demais ao público, fica de quatro pra ele e nunca mais se ergue!!!”

A estereotipia caricatural de grupos historicamente subalternizados e as representações midiáticas que são feitas deles, no caso brasileiro, possui uma longa história. Embora os meios de comunicação de *broadcast*³, como a televisão e o rádio, ainda se mantenham e, por vezes, consigam ser renovados pelas alianças com as novas tecnologias, a estrutura comunicacional da internet pode interferir criando fissuras no antigo monopólio da circulação dos significados que detinham. A capacidade que esses meios têm de distribuir interpretações é renovada a partir da compreensão das mídias sociais. Cada vez menos organizada em partidos e sindicatos, a política parece ter migrado para o domínio das práticas financeiramente mediadas e profissionalizadas organizadas em torno da publicidade, das relações públicas e dos meios de comunicação de massa, o que inclui a internet.

Pânicos morais e ativismos na e da internet

Nos anos 60, Stanley Cohen (2002) notou as relações entre a mídia e a reação coletiva frente à emergência de comunidades desviantes que violavam as normas de comportamento dominantes. Nesse contexto, termo “pânicos morais” foi por ele introduzido à teoria social para caracterizar esse processo em que uma pessoa ou um grupo de pessoas passa a ser enquadrado como uma ameaça aos valores e interesses societários. Os pânicos morais eram, portanto, despertados por aqueles

³ Broadcast: ato de transmitir algo através de uma mídia. Antes da internet, quando apenas da existência da televisão e do rádio, era compreendido/traduzido como “radiodifusão”.

que sentiam ofendidos ou ameaçados por comportamentos desviantes e que geravam uma reação que era exacerbada por jornalistas, editores e outras personalidades da mídia que traduzem essa ameaça em um idioma público.

Alcançada a publicidade e galvanizada pela mídia, o pânico passava ser reforçado por empreendedores morais, ativistas locais e especialistas. Assim, o processo que envolve o pânico moral é alimentado por um ingrediente político que passa a justificar uma ação de polícia contra os “demônios populares” que o constituem. Considerando isso, as vozes do debate presente no filme que estão alimentando um possível pânico moral nos dias de hoje são aquelas que se vêem vítimas “da patrulha do politicamente correto”, discutido anteriormente neste capítulo. No entanto, há que se considerar que autores como Cohen tem em vista uma conjuntura específica de mídia, a saber, uma mídia de *broadcasting*, cuja base estrutural é montada sobre um emissor com muitos receptores. Isto é, as formas simbólicas geradas visam um número indefinido de receptores potenciais, mas são monológicas, já que o fluxo comunicativo se mantém unidirecional. As novas maneiras de agir e interagir com a mídia emergiram juntamente com novas formas de visibilidade.

Se a estrutura comunicacional e informacional do início do século XXI mudou com a digitalização é também possível inferir que os pânicos morais também foram transformados, já que são dependentes de uma conjuntura tecnocultural. John B. Thompson (2008) verifica nesse contexto uma relação instável entre visibilidade e poder político. Segundo ele, a televisão produziu uma imagem visual simultânea e desespacializada, capaz de unir a visualidade da fotografia à imagem acústica do rádio. Por sua vez, a internet e os meios de informação e comunicação digitais amplificaram tornando o processo de comunicação mais complexo devido ao aumento do fluxo e da potencialização da replicabilidade do conteúdo.

Thompson (2008) argumenta que o desenvolvimento das mídias comunicacionais fez nascer um tipo de visibilidade livre dos elementos de interação que estão implicados na co-presença. A estética pautada em uma forma íntima de apresentação pessoal para um público condições facilitou a emergencia de uma “sociedade da auto-promoção”. Porém, a visibilidade tem uma dupla face: ao mesmo tempo em que cria novas oportunidades também produz novos riscos, na medida em que se tor-

na mais difícil controlar o fluxo simbólico. Desse modo, a visibilidade criada pelas mídias emerge enlaçada a um novo tipo de fragilidade: ela pode fugir do controle contra as pessoas. Podemos perceber isso nas diferentes falas transcritas a seguir.

Nany People: “Como a maioria dos atores que fazem humor são homens, eu cansei de ver o universo ser decantado, escaneado e sacaneado por eles. (...) e até as mulheres que fazem humor, e são poucas as que fazem, fazem humor muito machista. Elas reforçam toda a leitura que os homens já tem delas, entendeu?”

Danilo Gentili: “Vocês não deviam rir dessa piada, sabia? É uma puta piada de bosta! Todo comediante, quando não tem o que falar, fala: Preta Gil e todo mundo ri. Eu não gosto de falar isso. ‘Então por que eu conto?’, vocês vão falar. Porque vocês dão risada. Quem é o filho da puta? Eu? Não! Vocês!”

Jean Wyllys: “Eu acho que os humoristas e comediantes eles têm que ter a liberdade mesmo para fazerem as piadas. Agora, eles não podem achar que não têm que ser contestados, porque este é o problema: é querer fazer a piada e não ser contestado. É fazer uma piada, ofender um coletivo e querer que esse coletivo não reaja. Olha, desculpe aí querido, mas não pode ser uma via de mão única. É uma via de mão dupla! Você tem todo o direito de fazer sua piada, agora pague o preço de ser chamado de babaca, de racista, de homofóbico, de sexista, se defenda, se explique, refaça, reveja seu humor.”

Thompson afirma que “a visibilidade mediada não seria um comentário a posteriori sobre um evento escandaloso: mas, sim, parte constitutiva do evento como escândalo” (2008, p.29). Nesse sentido, “a visibilidade mediada não é apenas um meio pelo qual aspectos da vida social e política são levados ao conhecimento dos outros: ela tornou-se o fundamento pelo qual as lutas sociais e políticas são articuladas e se desenvolvem” (idem, p. 37). Na medida em que ações e eventos ganham visibilidade, o impacto dessas palavras e imagens incidem na forma como as pessoas compreendem o que está acontecendo e molda as opiniões e julgamentos morais sobre as situações, de modo que essa relação é uma parte inseparável do decurso dos eventos em si.

Thompson (2008) sublinha, inclusive, que a conquista de visibi-

lidade pela mídia envolve também alcançar um tipo de presença ou de reconhecimento no âmbito público que pode servir para chamar a atenção para a situação de uma pessoa ou para avançar a causa de alguém. Nesse sentido, a mídia pode ser entendida como um campo de interação com interesses, posições e carreiras profissionais próprios, um campo que se erigiu separadamente do campo político, mas que está entrelaçado a ele de diversas maneiras. Em tela, discursos como os que seguem, corroboram essa reflexão.

Jean Wyllys: “As pessoas tentam naturalizar isso, como se fosse natural a mulher ser inferior ao homem. Que é da natureza da mulher ser inferior ao homem. Não é da natureza nada, isso é da cultura. E se é da cultura, e a cultura muda no tempo e no espaço, esse tipo de mentalidade pode mudar também. A gente se organiza politicamente para isso.”

Idelber Avelar: “Vivemos ainda uma situação de brutal desigualdade na qual, as pequenas conquistas dos grupos historicamente excluídos, não podem ser apresentadas como uma espécie de nova ditadura, de nova ortodoxia.”

Lola Aronovich: “O próprio termo, politicamente correto, é um termo da direita usado para criticar as pessoas de esquerda que começaram a ter essa preocupação.”

Autores como Ingraham e Reeves (2016) observam que o papel integral das tecnologias digitais no “capitalismo comunicativo” transforma o nosso poder de comunicação em meros “contributos” promovendo um sentido geral de privação de direitos, o que é frequentemente expresso em explosões melodramáticas de vergonha, culpa e outras formas digitais de indignação moral. Nesse sentido, ao contribuir para essa cultura com os meios sociais que pune relegando os desviantes oferece uma significativa sensação de participação política.

Em meio a esse estado de crise política e moral generalizada, o que há de novo nas novas mídias não é apenas o conjunto de facilidades comunicativas que elas nos proporcionam - imediatismo, mobilidade, ampla disseminação, etc. - mas as maneiras pelas quais eles nos orientam afetivamente a crer que não somos impotentes, que agora podemos fazer algo a respeito das crises com as quais nos encontramos confrontados. (INGRAHAM e REEVES, 2016, p.462)

Os autores reconhecem que a emergência de crises políticas e sociais tem potencializado uma nova marca de pânico moral que se manifesta em variedades de vergonha. Eles examinam o papel da vergonha argumentando que as novas tecnologias têm alterado nossas culturas de ostracismo e castigo. Mais do que isso, para eles, a nossa cultura da vergonha é sintomática de um profundo desamparo político que deixa os sujeitos capazes de “fazer algo”.

A política da vergonha e o “capitalismo comunicativo” – a título de conclusão

No que caracterizamos aqui como “capitalismo comunicativo” (Dean, 2005), ainda que mais pessoas possam amplamente se comunicar e “participar” como nunca, nossos esforços para agir e participar (mais do que para não agir e não participar) ficam sujeitos às ondulações do mar de informações que nos circundam. Com isso, o anseio de “fazer-se ouvir” e de “fazer algo” torna-se cada vez mais intensificado, o que dá origem a novos “demônios sociais”, como consequência, alimenta novos pânicos. As novas mídias, portanto, podem dar origem a novos pânicos baseados em nossos investimentos afetivos em regulações morais - e muitas vezes na vida pública digital em geral - que podem funcionar contra os nossos reais interesses (Ingraham e Reeves, 2016).

May Friedman (2015) mostra como um dos estágios inextricáveis do processo de pânico moral passa pela vergonha mediada pela opinião pública construída e voltada contra um ofensor. A vergonha torna-se assim uma forma de punir os ofensores morais e de afiliar-se publicamente aos justos, enquanto, ao mesmo tempo, suspendem o juízo sob o sentimento de impotência que fica em segundo plano com a distração do envolvimento afetivo intenso em uma causa social. Isto não quer dizer que os novos meios de comunicação facilitaram a vergonha, mas que eles tornam possível novas maneiras de exercer a vergonha sob um novo conjunto de práticas comunicativas. Nesse sentido, Ingraham e Reeves (2016, p. 466) observam que “o uso moralista da vergonha online está se tornando uma importante expressão do cidadão digital tecnologicamente habilitada ainda politicamente precário”.

As novas mídias também tem criado uma cultura de vergonha que permite aos cidadãos que perseguem seus discretos valores morais e es-

pirituais encontrar e sustentar o sentido da crise política que caracteriza a vida contemporânea. Não é mero acaso que a visibilidade alcançada por meio de ataques e não por elogios públicos a uma ação justa tenha se tornado uma estratégia tão comum. Nós projetamos fantasias de ação política na tecnologia e seus artefatos. No documentário em questão essa crítica aparece de forma clara e objetiva, como podemos conferir nos discursos abaixo:

Gabriel Groswald: “O humor do qual mais gosto, é o que não ri da vítima, mas do carrasco, mas este é um processo, é um trabalho do comediante, tem que ver com a ideologia do comediante. Eu vejo comediantes que riem, por exemplo, dos pobres, e não é algo que eu goste, porque se está rindo do pobre e não me parece que seja justo.”

Laerte: “Acho que nenhum bom humorista vai perder tempo fazendo uma piada leviana sobre raça, sobre gênero, sobre o que for.”

Jean Wyllys: “Existem outras formas de fazer humor. Existem outras maneiras de fazer rir sem humilhar os outros. Alguém de talento, de verdade, consegue fazer isso. E mesmo quando você traz essas minorias para a piada, ela não precisa ser, necessariamente, humilhando a pessoa.”

André Dahmer: “Se o humor precisa de uma vítima, façamos a vítima certa, não é? Porque tem tanta gente que merece apanhar. Por que bater nos negros ou nas mulheres, não é? Que já apanharam bastante. Essa é a verdade.”

Laerte: “Atrás da pressão pra que se mude o termo... chamar de crioulo, negão, me traz isso aí... existe toda uma prática social que é racista sim, onde os brancos estão no poder. Onde brancos estão por cima e excluem negros. Quem nega isso, é um mentiroso do caralho. Só pode ser!!!”

Antonio Prata: “Quando você ofende alguém que não pode ser ofendido pelo poder dessa pessoa, esse humor é grande, que é passar a mão na bunda do guarda, que é uma imagem antiga do cara que não está nem aí, do libertário, digamos assim, que vai lá e passa a mão na bunda do guarda. Essa é uma piada que eu acho ofensiva, pro guarda, pra mãe do guarda, pra mulher do guarda, mas o guarda tem uma arma e um

cassetete. Se você passa a mão na bunda do guarda e ele tem uma arma e um cassetete, isso é engraçado porque você está se arriscando. Agora, passar a mão na bunda do mendigo???"

Para Dean (2005), são três as fantasias que as animam o “capitalismo comunicativo”: a fantasia da abundância, a fantasia da atividade ou participação e a fantasia de integração. A fantasia da abundância diz respeito a uma mudança na unidade básica de comunicação da mensagem que a converte em contribuição. Segundo ela, os atos de resistência específicos ou singulares, as declarações de opinião ou os casos de transgressão não são políticos por si mesmos. Em vez disso, têm de ser politizados, articulados juntamente com outras lutas, resistências e ideais no curso ou contexto de oposição a um inimigo ou adversário compartilhado. Dessa perspectiva, a questão se torna compreender como o “capitalismo comunicativo”, baseado na comunicação em rede, impede a politização.

A fantasia da abundância diz respeito a maneira como fatos e opiniões, imagens e reações circulam em um fluxo maciço de conteúdo, acabam perdendo sua especificidade e se mesclando com e no fluxo de dados. Qualquer mensagem passa a ser uma contribuição para este conteúdo em constante circulação.

A fantasia de atividade ou participação é materializada no fetichismo da tecnologia. Em suas comunicações on-line, as pessoas são capazes de expressar emoções intensas, sentimentos íntimos, alguns dos aspectos mais secretos ou significativos de seu senso de quem elas são. Poderíamos dizer que contribuir para o aglomerado de mensagens, interações e opiniões tem um efeito de registro subjetivo. Alguém acredita que aquilo importa e, se contribui, é porque significa algo.

Porém, para Dean, é, precisamente, por causa desse efeito de registro, que as pessoas tendem a acreditar que sua contribuição para o conteúdo circulante é um tipo de ação comunicativa. As pessoas tendem a pensar assim porque entendem que estão ativas, talvez até mesmo até pensem que estão fazendo diferença simplesmente clicando em um botão, adicionando seu nome a uma petição ou comentando um blog. Mas, para Dean, a atividade frenética do fetiche trabalha para impedir a ação real, para impedir que algo realmente aconteça. Isso a leva a argumentar que a atividade na rede, a contribuição frenética e a circulação de conteúdo, podem muito bem envolver uma passividade profunda, que é interconectada, ligada, mas, no entanto, passiva. Essa mensagem pode,

nesse ponto, ser colocada de volta em termos da circulação de contribuições que não conseguem coalescer em debates reais, que falham.

Para esta autora, raramente, então, a circulação da comunicação é despolitizante, isto é fora do jogo político ou neutralizadora das relações políticas, mas, precisamente, esse tipo de comunicação é despolitizadora porque, em última instância, nas redes o nosso envolvimento capacita aqueles contra quem supostamente se tenta resistir. Dean concorda que as lutas na rede reiteram lutas na vida offline, mas ela observa que, na medida em que reiteram essas lutas, elas as deslocam. A consequência desse deslocamento, por sua vez, é que ele protege o espaço da política “oficial”. Isto aponta para outra razão pela qual, na leitura de Dean, no contexto atual, as funções de comunicação funcionam como fetiche: elas induzem a desautorização, a um desempoderamento, a uma castração política mais fundamental.

A fantasia da integridade, por fim, é baseada na produção de um mundo tanto imaginário quanto real. Nesse ponto, para Dean, essa fantasia impede o surgimento de uma clara divisão entre amigo e inimigo, resultando, em vez disso, na figuração mais perigosa e profunda do outro como uma ameaça a ser destruída, daí a importância de se compreender a produção dos pânicos morais.

Com relação a comunicação, o “capitalismo comunicativo” gera uma fala sem resposta, gera a produção de conteúdos sem comunicação. Nesse sentido, a máxima dita em tela em um dos shows de *stand-up* registrados se torna ainda mais problemática: “Vai rindo... Vai rindo...”.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOYD, Danah. Why Youth (Heart) Social Network Sites: The Role of Networked Publics in Teenage Social Life (December 3, 2007). **Youth, Identity, and Digital Media**, David Buckingham, ed., The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning, The MIT Press, Cambridge, MA, 2008; Berkman Center Research Publication No. 2007-16. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1518924>. Acesso em: 14 fev. 2017.

CLASTRES, Pierre. De que riem os índios. In: **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.145-166.

COHEN, Stanley. Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers. COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**: the creation of the mods and the rockers. 3 ed. London: Routledge, 2002.

DEAN, Jodi. Communicative Capitalism: **Cultural Politics**, v. 1, n.1, p.51-74, 2005. Disponível em: <https://commonconf.files.wordpress.com/2010/09/proofs-of-tech-fetish.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2017.

DUTTON, William H. Internet Studies: the foundations of a transformative field. **The Handbook of Internet Studies**, Oxford, 2013. p. 1-23.

FRANÇA, Andréa. Cinema Documentário e Espectador em Cena. **Logos 32** Comunicação e Audiovisual, ano 17, n. 01, 1 semestre, 2010. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/viewFile/634/664>. Acesso em: 15 de fev. 2017.

FRIEDMAN, May. Mother Blame, Fat Shame, and Moral Panic: “Obesity” and Child Welfare. **Fat Studies**, n. 4, vol. 1, p.14-27, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/21604851.2014.927209>. Acesso em 13 fev. 2017.

INGRAHAM, Chris; REEVES, Joshua. New media, new panics. **Critical Studies in Media Communication**, n. 33, vol. 5, p. 455-467, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/15295036.2016.1227863>. Acesso em: 13 fev. 2017.

POSSENTI, Sírio. *Os humores da língua: análise linguística de piadas*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1998.

STUTZMAN, Frederic. An evaluation of identity-sharing behavior in social network communities. **Int Digit Media Arts**. n.3, v.1, p.1-7, 2006. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/e950/e2787cae-6576cef20a076e873dddc3dfa75.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2017.

THOMPSON, John B. A nova visibilidade. **Matrizes**, Brasil, v. 1, n. 2, 2008. Disponível em <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/MATRIZES/article/view/5230/5253>. Acesso em 15 fev. 2017.

Laerte Coutinho: uma mulher possível

Tulio H. A. Bucchioni¹

“E se você se compreender como uma mulher possível, suficiente, do jeito que você tá?”, lançaria a questão Laerte, absorva em seus pensamentos, a mim e à minha orientadora, Heloísa Buarque de Almeida, enquanto a contemplávamos pacientes na sala de estar de sua casa, na pacata Vila Butantã, zona oeste de São Paulo². A pergunta inicial, feita em uma tarde fria e chuvosa em meados de maio de 2016, procurava indagar à cartunista sobre sua percepção acerca do interesse midiático - materializado em uma incansável série de conteúdos distribuídos nos mais diversos tipos de mídia - em torno de sua figura e de sua identidade transgênero. Por que tanta procura por Laerte?

Eu acho que a questão trans, ela é uma questão candente mesmo. Tá todo mundo ligado nisso e não é à toa, eu acho que ela é o que foi a discussão da homossexualidade há uns tempos atrás, a aceitação e a discussão da normalidade homossexual. [...] A trans, a pessoa transgênero hoje é o ponto, o nó. É a população mais fragilizada, é a população mais exposta, mais agredida...e é a grande interrogação também

Como se pode notar, Laerte associaria o interesse midiático por sua trajetória trans ao contexto histórico em que vivemos e ao que poderíamos sugerir tratar-se de transformações sociais, culturais e políticas ligadas à percepção e à compreensão da transgeneridade. À proporção da notoriedade e adensamento experimentados pela temática nos últimos anos, também se colocaria, como não poderia deixar de ser, um emaranhado de dúvidas e questões. Tal emaranhado estaria relacionado, basicamente, à toda a complexidade da discussão em torno de categorias identitárias. Explicando porque, em sua opinião, a transgeneridade

¹ Mestre em antropologia social pelo Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo (DA/USP). Email: tuliobucchioni@gmail.com.

² Esta foi a primeira e única entrevista que fiz com Laerte. Gostaria de ressaltar meu agradecimento à cartunista, que gentilmente se mostrou acessível para o desenvolvimento de minha pesquisa de mestrado.

é hoje uma “grande interrogação”, Laerte caminharia em direção à pergunta com que iniciamos este artigo:

Porque é muito difícil as pessoas entenderem, as pessoas que não são trans - e mesmo as pessoas trans, se você quer saber - que elas não são veados ou lésbicas exacerbados, né... Mas é uma confusão bastante difundida inclusive dentro da população trans. Minha amiga Leticia Lantz, por exemplo, defende a ideia de que boa parte das operações de genitais, de cirurgias genitais, não precisaria ser feita se a pessoa não entrasse em pânico em relação à isso. Que bicho eu sou? Sou homem ou sou mulher? Então tenho que ter uma boceta, preciso construir um troço aqui. Precisa mesmo? E se você se compreender como uma mulher possível, suficiente, do jeito que você tá?

Conforme é possível observar, o entrelaçamento de identidade de gênero e sexualidade e a normatividade imperiosa do binário de gênero cisnormativo³ masculino/feminino, o qual comporta apenas duas identidades bem conformadas - *homem* e *mulher*, categorias cuja legitimidade se estrutura nos respectivos órgãos genitais de nascença - ganham centralidade, na avaliação de Laerte, para se compreender os contornos que a discussão pública sobre transgeneridade costuma assumir.

Em setembro de 2010, em uma entrevista concedida à extinta revista Bravo!, do Grupo Abril, Laerte revelaria à imprensa, pela primeira vez, que passara a vestir roupas consideradas femininas e que frequentava um clube de *crossdresser*⁴. Oito anos mais tarde, a cartunista viria a se tornar referência nacional como figura pública transgênero, associada à discussão pública sobre transgeneridade, travestilidade e questões de gênero. Neste artigo, busco construir uma breve introdução à figura de Laerte, ressaltando aspectos como origem social, escolaridade,

³ A expressão cisnormativo deriva da categoria cisgênero ou cis, a qual remete a pessoas cuja identidade de gênero conforma-se àquela atribuída em virtude do sexo biológico designado no momento de nascimento.

⁴ Aproveito para observar que esta entrevista é concedida após quase quatro décadas de atuação profissional pública de Laerte e uma identificação predominante como homem heterossexual cisgênero. *Tenho vergonha de quase tudo que desenhei*. São Paulo: Revista Bravo!, 2010. A revista Bravo! foi extinta em 2013, mas é possível encontrar a entrevista de Laerte em: <http://www.armandoantenore.com.br/entrevistas/laerte-tenho-vergonha-de-quase-tudo-que-desenhei>. Acesso em: julho de 2016.

atividade política e trajetória profissional. Em seguida, descrevendo o diálogo de pouco mais de duas horas que tive com a cartunista em sua casa e, procurando enfatizar o período em questão, tento me aproximar da experiência social, política, cultural e intelectual de Laerte. Por fim, inspirado principalmente por trabalhos da área de pensamento social brasileiro, me aventuro a reunir elementos teóricos que acredito serem capazes de auxiliar a reflexão acerca da interação entre a cartunista, sua obra e o cenário da discussão pública sobre transgeneridade, travestilidade e questões de gênero.

Em busca de Laerte Coutinho

Bastam alguns segundos para reconhecer o cartunista na fisionomia de Maria de Lourdes de Freitas Coutinho, ou apenas dona Lila, como ela é chamada por todos. Em poucos minutos o interlocutor percebe que está diante da mesma lepeidez mental, das mesmas risadas inesperadas, do mesmo jeito do filho. A mãe de Laerte é uma senhora miudinha – de apenas 1,44 metro. Apesar da escoliose que lhe roubou 10 centímetros de altura, é serelepe e não aparenta ter seus 86 anos.

Na terça-feira de Carnaval ela estava em casa com o marido, o geólogo aposentado pela USP José Moacyr Vianna Coutinho, à beira de completar 89 anos. Dona Lila se formou no antigo curso de história natural da USP, mas nunca exerceu a profissão. “No primeiro ano éramos vinte. No ano seguinte, seis mulheres e um carinha, que dizia ‘Vocês são meu harém!’”, recordou, soltando uma gargalhada gostosa.

Os pais de Laerte completaram 64 anos de casados em fevereiro. Moram em Alto de Pinheiros, a poucas quadras da praça Panamericana, numa casa ampla, com jardim na frente, típica da classe média alta anterior à era dos muros ostensivos e dos condomínios fechados. Quando se mudaram para lá, por causa da USP, 54 anos atrás, a rua era de terra e quase não havia vizinhos. Foi onde Laerte viveu dos 7 aos 22 anos.

“Fisicamente, ele é o filho que se parece comigo. Já fomos até mais parecidos. Algumas décadas atrás, as pessoas diziam ‘Meu Deus’. Em gênio também. A gente era muito louquinho. De falar bobagem, dar risada. Os outros filhos tinham um pouco de ciúme”, disse dona Lila, sentada no sofá da sala.

Laerte é o segundo de quatro irmãos. Mauro, o mais velho, é engenheiro e mora em Itapecerica da Serra, na Grande São Paulo. Helena, ou Lena, como todos a chamam, é fotógrafa e mora nos Estados Unidos. Foi casada com João Santana, hoje o marqueteiro mais cobiçado da República, e, depois, com o compositor Raul Seixas.

A irmã caçula de Laerte é Marília, temporã de 49 anos (dez a menos que Lena). Bióloga formada pela USP, começou a praticar levantamento de peso, o *powerlifting*, para combater um transtorno bipolar que a persegue há décadas. Tornou-se rapidamente uma atleta de elite e hoje detém o título mundial em uma das modalidades do esporte. Marília tem uma filha que cursa psicologia e mora na casa dos avós. (BARROS E SILVA, 2013)

Paulistana, nascida em uma família de classe média alta, habitante do Alto de Pinheiros, pais com ensino superior completo, irmão engenheiro, uma irmã fotógrafa e outra bióloga e levantadora de peso. O trecho acima, extraído de um perfil de Laerte publicado na revista *Piauí* em abril de 2013⁵, nos fornece mais informações sobre a origem social de Laerte e a sua composição familiar, além de nos levar à constatação de um ponto em comum que parece interligar grande parte da história de vida da família Coutinho: a Universidade de São Paulo. Embora não tenha concluído o ensino superior, Laerte também ingressaria na USP, nos cursos de jornalismo e música, da Escola de Comunicações e Artes (ECA), na década de 1970.

Antes da universidade, o antigo “ginásio”, estudado no colégio Fernão Dias, localizado no bairro de Pinheiros, fora concluído em 1968. “O Fernão era uma escola pública e era difícil entrar lá [...] a maior parte do alunato ali era de classe média branca. Não tinha um negro! Durante todo o meu curso ali, eu tive *um* colega negro. E que era hostilizado”, revelaria Laerte. À época de nossa conversa, a cartunista participava de uma página de ex-estudantes do colégio no *facebook*. Em 2015, o Fernão foi uma das escolas ocupadas por estudantes secundaristas em

⁵ BARROS E SILVA, Fernando. *Laerte em trânsito - Como vive, o que pensa e com quem anda a cartunista que decidiu ser mulher em caráter experimental*. Revista Piauí, Rio de Janeiro, n.79, abril de 2013. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/laerte-em-transito/>. Acesso em: agosto de 2016.

protesto contra o fechamento de escolas em São Paulo⁶. Laerte esteve na ocupação e, posteriormente, tentaria tocar no assunto com colegas do grupo do *facebook*: “A experiência do Fernão foi muito bonita. [...] Alguns ex-alunos, como eu, que foram lá na ocupação, tentaram colocar o assunto e o mediador lá, a mediadora, falando: ‘isso aqui não é uma página de politização e não sei quê’”.

O contato mais consistente de Laerte com o movimento estudantil e com colegas que militavam em partidos políticos ocorreria na ECA; no início da década de 1970, a cartunista entraria para o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e lá permaneceria militando por mais de uma década. Fundado em 1922, o PCB talvez tenha conhecido os anos mais duros de sua história justamente no período em que a cartunista esteve em suas fileiras. O jornalista e também professor da ECA Vladimir Herzog, membro do partido, seria torturado e assassinado pela ditadura civil-militar brasileira, em São Paulo, em outubro de 1975; o operário Manuel Fiel Filho, também do PCB, seria assassinado em circunstâncias semelhantes no ano seguinte. “Entre 1973 e 1975, um terço de seu Comitê Central foi assassinado pela repressão e milhares de militantes foram submetidos à tortura”, relata o histórico *online* da organização, disponível no site do partido⁷.

Não à toa, neste período e contexto, o início da produção artística de Laerte caracteriza-se por seu engajamento no combate à ditadura e por seu envolvimento com o movimento sindical brasileiro em ascensão. Entre as décadas de 1970 e 1980, Laerte publicaria trabalhos nas revistas *Banas*, *Balão*, *O Bicho* e *Pasquim*, no jornal *Gazeta Mercantil* e na OBORÉ, instituição voltada à comunicação popular e fundada também pela cartunista⁸. Os anos 1980 seriam marcados por um grande

⁶ O colégio Fernão Dias foi a primeira escola pública da capital paulista a ser ocupada por estudantes secundaristas na onda de ocupações de escolas contra o projeto de reorganização escolar do governador Geraldo Alckmin (PSDB), o qual previa o fechamento de 90 escolas públicas em todo o Estado de São Paulo e o remanejamento de mais de 300 mil estudantes. O Fernão permaneceu ocupado por um total de 55 dias, de 10 de novembro de 2015 a 4 de janeiro de 2016.

⁷ PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO. *Breve histórico do PCB*. Disponível em: <https://pcb.org.br/portal/docs/historia.html>. Acesso em: agosto de 2018.

⁸ A OBORÉ foi fundada em 1978 como uma cooperativa de jornalistas e artistas e atuou inicialmente de modo a “colaborar com os movimentos sociais e de trabalhadores urbanos na montagem de seus departamentos de imprensa e na produção de jornais, boletins, revistas, campanhas e planejamento de comunicação”. Com o passar dos anos, a instituição voltou-se também a outras atividades, entre as quais a formação

sucesso e por aqueles que talvez tenham se tornado os trabalhos mais conhecidos da cartunista. Esta é a década do surgimento dos *Piratas do Tietê*, lançados em uma revista autoral e publicados no jornal *Folha de São Paulo* por mais de 20 anos, e também do humor do trio paulistano formado por Laerte, Glauco e Angeli e as histórias de “Los 3 amigos”. Maria Clara Carneiro (2014), cujo trabalho de pesquisa em Teoria Literária debruça-se sobre a metalinguagem em histórias em quadrinhos, qualificaria os anos 1970 como “a era dourada do quadrinho nacional”; já a década de 1980 teria ensejado “um sonho coletivo de um humor anárquico”⁹. Em “Da contracultura aos contraquadrinhos”, contribuição escrita para o catálogo lançado na ocasião da celebração da 20ª edição do projeto Ocupação¹⁰, do Itaú Cultural, a qual teve Laerte como artista homenageada, Carneiro proporia uma retomada, em perspectiva histórica, do trabalho da cartunista:

Talvez os anos 1970 representem a era dourada do quadrinho nacional. Chegam à vida adulta os que liam gibi na infância e HQ na adolescência. Tempo de *O Pasquim*, *Balão*, *OBORÉ* e o quadrinho-arma. Talvez os anos 1980 sejam a era mais antropofágica, com Los 3 Amigos & cia reinventando tudo em um sonho coletivo de um humor anárquico. É quando muito de seus personagens principais surgem. Hoje, em tempos pós-modernos, seus novos personagens e temas ainda dialogam com esse passado (Carneiro, 2014)

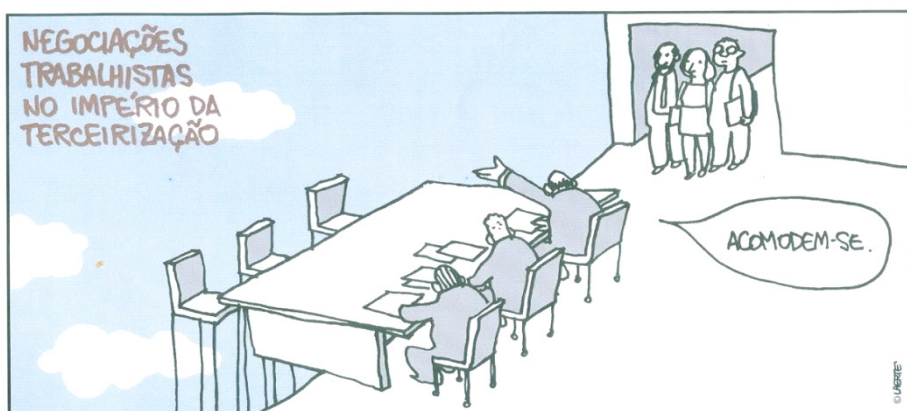
A seguir, as duas primeiras tiras ilustram a produção de Laerte voltada aos temas do mundo do trabalho e ao jornalismo sindical; em sequência, as duas tiras posteriores fazem parte das histórias dos “Piratas do Tietê”; por fim, as duas últimas tiras, da época de “Los 3 amigos”, nos introduzem à infância e ao perfil deste trio. Conforme

complementar de estudantes de jornalismo e de comunicadores populares. Ver mais em: http://www.obore.com.br/cms-conteudo/22_aobore_historico.asp. Acesso em: agosto de 2018.

⁹ CARNEIRO, Maria Clara da Silva Ramos. *Da contracultura aos contraquadrinhos*. Disponível em: https://www.academia.edu/12381675/Da_contracultura_aos_contraquadrinhos, 2014. Acesso em: agosto de 2018.

¹⁰ Criado como ferramenta de preservação da memória artística brasileira, na descrição oficial do projeto Ocupação, o Itaú Cultural lista como objetivo o “diálogo da nova geração de artistas com os criadores que os influenciaram”. Ver mais em: <http://www.itaucultural.org.br/ocupacao/>. Acesso em: agosto de 2018. Laerte foi tema do projeto Ocupação entre 20 de setembro e 2 de novembro de 2014.

menciona Carneiro e em que pese a grande mutabilidade do trabalho da cartunista, é possível reconhecer traços de continuidade temática nas diversas fases da carreira de Laerte. Questões de classe e temas relacionados a relações trabalhistas são recorrentes na obra da cartunista; acredito ser possível também encontrar, ainda que de formas bastante distintas de acordo com cada período, referências a questões de gênero e de sexualidade.







Em sintonia com Carneiro, o jornalista Fernando de Barros e Silva (2013), autor do perfil de Laerte publicado na revista *Piauí*, enfatizaria a importância do trabalho de Laerte para o surgimento de um novo tipo de humor no país. Laerte, Glauco e Angeli são descritos como responsáveis por engendrar um “humor novo e escrachado, de traço sujo e vocação anarquizante” e reconhecidos por sua capacidade de expressar, em um contexto pós-ditadura, dilemas e conflitos da “cena underground paulistana”, tomando de assalto a cidade e “seus tipos” para a reflexão¹¹:

Bem antes de se tornar a figura do universo transgênero de maior visibilidade no país, Laerte esteve na linha de frente de uma geração que mudou a cara dos quadrinhos, em meados dos anos 80. Na revista *Chiclete com Banana* e nas páginas da *Folha de S.Paulo*, ele foi responsável, ao lado de Angeli e Glauco (assassinado em 2010), pela criação de um humor novo e escrachado, de traço sujo e vocação anarquizante, cuja graça e força crítica estavam ancoradas no desajuste – social

¹¹ BARROS E SILVA, Fernando. *Laerte em trânsito - Como vive, o que pensa e com quem anda a cartunista que decidiu ser mulher em caráter experimental*. Revista *Piauí*, Rio de Janeiro, n.79, abril de 2013. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/laerte-em-transito/>. Acesso em: agosto de 2018.

e comportamental – dos personagens que colocava em cena, e não em uma pauta política supostamente comum a todos.

Rê Bordosa (Angeli), Geraldão (Glauco) e os Piratas do Tietê (Laerte) foram, entre tantas coisas, crias e expressões da resaca democrática que se seguiu à barra da ditadura. Estavam enraizados na cena underground paulistana e participaram de um momento da cultura que elegeu a cidade subterrânea – imunda e inviável – como palco e problema. (Barros e Silva, 2013)

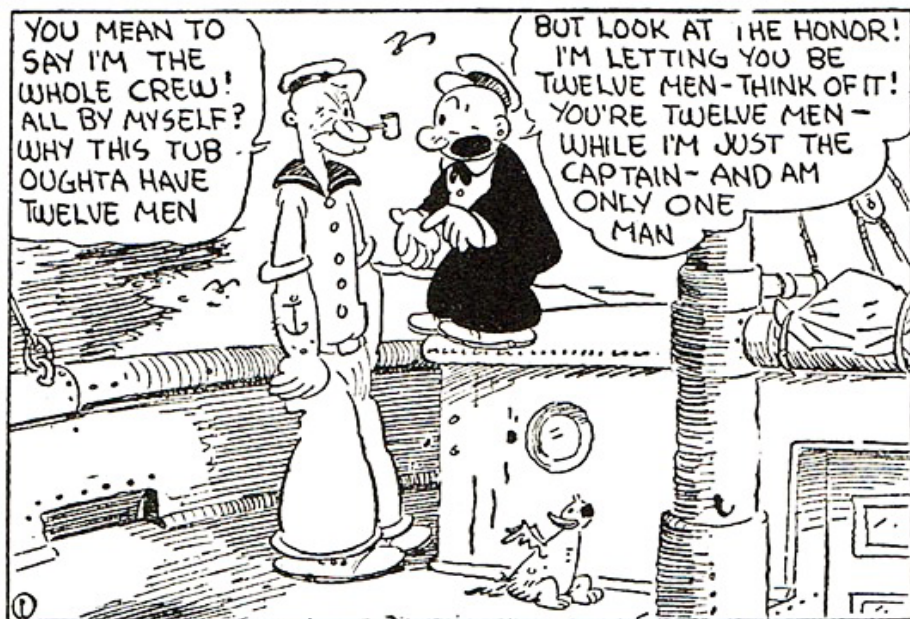
Como influência e inspiração para o trabalho de Laerte - “de linhas firmes, bem definidas e contínuas” - Carneiro destacaria cartunistas de sucesso ao longo do século XX, entre os quais o argentino Quino e o norte-americano E.C. Segar, assim como pioneiros dos desenhos animados e da profissionalização da ilustração de livros, como o norte-americano Winsor McCay e o francês Paul Gustave Doré, cujo trabalho iniciou-se ainda no século XIX:

Seu estilo é o de linhas firmes, bem definidas e contínuas. Linhas mais finas vão detalhar cenários, com a opção pela simplicidade e pela clareza. Das referências, o Popeye, de Segar; o Ken Parker, de Milazzo e Berardi; e os trabalhos de Quino, Watterson, Crumb, Tardi, Altan, Ziraldo (e por que não o pré-surrealismo de McCay, o experimentalismo de Doré). Da primeira geração em frente à TV, narrativas e imaginários televisivos são parte essencial de sua obra (Carneiro, 2014)

A seguir, vemos duas tiras da personagem Mafalda, de Quino, cujas histórias se notabilizaram pela temática de direitos humanos¹², adquirindo escala e reconhecimento internacional e sendo produzidas entre 1964 e 1973; depois, um quadrinho feito por Laerte na ocasião da comemoração dos 50 anos de criação de Mafalda e, por fim, uma charge de autoria de E.C. Segar com seu personagem mais popular, o marinheiro Popeye.

¹² É preciso observar, como atesta a segunda tira de Quino em destaque, que o cartunista argentino já abordava questões de gênero em seu trabalho tão cedo quanto entre as décadas de 60 e 70.





A experiência e as memórias de Laerte em sua infância com a televisão dariam origem à série de tiras *Laertevisão*, publicada em formato quadrado nas páginas do jornal *Folha de São Paulo*. Posteriormente essas tiras seriam reunidas no livro “*Laertevisão - coisas que não esqueci*”, publicado pela editora Conrad em 2007¹³. A parceria de Laerte com a *Folha* teria início nos anos 1980, permanecendo firme até o momento – à época de nossa conversa, este era o único trabalho fixo da cartunista. Nos anos 1990 Laerte seguiria publicando suas tiras e histórias curtas em inúmeras revistas; no começo dos anos 2000 a cartunista daria início a um lento processo de transformações em seu trabalho, aprofundando uma mudança de linguagem e enveredando-se por uma fase mais experimental e existencialista. Conforme veremos adiante, nesta fase a piada e a busca pelo riso já não são mais o objetivo primordial de Laerte.

¹³ O trabalho de Laerte foi reunido em uma série de livros, publicações e coletâneas ao longo de sua carreira. Entre os livros estão: “*Muchacha*”, de 2010, publicado pela editora Companhia das Letras; “*Carol*”, de 2010, publicado pela Editora Noovha América e Seteluas; “*Piratas do Tietê - A Saga Completa*”, de 2007, e “*Seis mãos bobas*”, de 2006, ambos lançados pela Devir Editora; este último é fruto de uma parceria com Glauco e Angeli.

Para quem acompanha a trajetória profissional da cartunista, transformações tendem a traduzirem-se em uma característica distintiva. Rafael Coutinho, filho de Laerte¹⁴ e também cartunista, atuou como curador da Ocupação Laerte do Itaú Cultural. No texto curatorial de apresentação da exposição, Coutinho (2014) alertaria para este aspecto da trajetória de sua pai¹⁵: “O volume de trabalho produzido por (meu pai) Laerte reflete sua relação íntima de mais de 40 anos de vida, arte e desenho, assim como as transformações e desdobramentos de muitos Laertes nos diferentes contextos do país”¹⁶. De forma semelhante, André Conti (2014), editor da editora Todavia, evocaria a aparente facilidade – “uma capacidade natural”, em suas palavras - com que Laerte adentra e explora seus anseios artísticos, desvelando sucessivamente novas facetas¹⁷:

Não há artista tão difícil de definir, uma obra que tenha feito tanto em tão pouco espaço. Uma capacidade natural, que de fora aparece como sem esforço, de mudar os próprios rumos, de abandonar qualquer fórmula de sucesso em prol de uma irrevogável vontade de fazer o que bem entende. (Conti, 2013)

Uma tarde com Laerte

Paramos o carro. A chuva miúda e o vento gelado se misturam ao cheiro de um punhado de plantas e flores ao redor de uma única árvore de folhas fartas e caídas diante do portão de entrada da casa da cartunista. A memória talvez falhe e já não me recordo com exatidão se a árvore era mesmo única; mais importa dizer que, tocada a campainha, daquele jardim saiu Laerte, a nos guiar até sua sala de estar, vestida confortavelmente em um típico dia frio do outono paulistano. Cabelos louros e des-

¹⁴ Laerte teve três filhos: Rafael, Laila e Diogo. Em 2004, seu filho Diogo faleceu depois de sofrer um acidente de carro.

¹⁵ Neste artigo, bem como em minha pesquisa de mestrado, trato Laerte no feminino, tal qual a cartunista deseja. Entretanto, considerando também relações de paternidade que não mudam devido a uma transição de gênero, julgo conveniente sugerir a seguinte provocação: se um pai não é sempre um homem, não seria adequado, no que se refere à escrita antropológica e à preocupação em preservar tanto relações de paternidade como autodeterminações de gênero, flexibilizarmos o gênero deste substantivo?

¹⁶ COUTINHO, Rafael. *No labirinto do Minotauro*. Catálogo Ocupação Laerte – Itaú Cultural. São Paulo, 2004.

¹⁷ CONTI, André. *Artista sem auge*. Catálogo Ocupação Laerte – Itaú Cultural. São Paulo, 2014.

pojadamente presos em uma espécie de coque; agasalho de lã e botas de frio protegidas com revestimento de pelos a circundar as pernas e sua calça *legging*. Já devidamente confortáveis em seu sofá, quando Laerte nos sugere a questão “E se você se compreender como uma mulher possível, suficiente, do jeito que você tá?”, o que presenciamos é um tensionamento sobre a maneira como as categorias e vivências transgênero, travesti e transexual são compreendidas. As transformações sociais, culturais e políticas vivenciadas em nosso contexto histórico no que se refere à transgeneridade trazem questionamentos não apenas à categoria *mulher* ou à categoria *homem*, afinal. Relacionais e históricas como são, não causa espanto que categoria alguma envolvendo gênero e sexualidade reste incólume sob algum pretensso manto de rigidez ou de atemporalidade. De todo modo, o que interessa ressaltar é que, no seio dessas transformações, contrapondo-se ao que Laerte sugere como a experiência de se perceber uma *mulher possível*, encontram-se cobranças ligadas a expectativas que regem normatividades existentes também nas vivências transgênero, travesti ou transexual. Respondendo a sua própria pergunta, Laerte retoma sua vivência com travestis e transexuais no movimento social para exemplificar essas normatividades:

Mas isso [*se entender como uma mulher possível*] envolve cobranças. Envolve uma...ah sei lá, eu já fui cobrada porque eu não tenho peito, sabe. ‘Ah e esse peito, quando você vai por?’, sabe. Já ouvi isso de travesti, de transexual que tá no movimento aí, como forma de me diminuir. ‘Você quer mesmo se colocar à nossa altura? Então cadê o peito?’. [...] Pessoas que se consideram mais qualificadas porque puseram mais silicone no corpo ou porque tomaram hormônios ou porque não sei o quê...Então a legitimidade passa a estar não no que você é, no modo como você vive, atua ou se compreende, passa a estar em objetos desse tipo. Implantes, não sei o quê, cirurgias...

Se é possível identificar uma continuidade na vida adulta da cartunista, ela se encontra em sua relação com movimentos sociais e a militância. Ao lado de um grupo de amigas – Leticia Lanz, Márcia Rocha e Maíte Schneider¹⁸ – Laerte fundaria em 2012 a ABRAT – Associação

¹⁸ Leticia Lanz é psicanalista e economista, Márcia Rocha é advogada e empresária e Maíte Schneider é atriz. Todas atuam há longa data no campo do ativismo em defesa

Brasileira de Transgêneros¹⁹. A entidade busca reunir pessoas trans, familiares e profissionais com interesse pela temática da transgeneridade, atuando na defesa de direitos civis e de inclusão social para a população transgênero, além de fomentar conhecimento e a disseminação de informações sobre a transgeneridade por meio de suas atividades. Pensando mais especificamente a partir da circulação da obra de Laerte, que costuma ser muito bem recebida por diferentes segmentos das militâncias em defesa de direitos de lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, travestis e transexuais, perguntei à cartunista que importância tinha a militância política em sua vida e em seu trabalho. Rememorando sua experiência política desde os tempos do PCB até seu envolvimento com as questões de gênero nos últimos anos, é emblemático constatar em sua resposta o sentido e a relevância que o ativismo político adquire na representação que Laerte constrói sobre si mesma:

Ah, é uma coisa que eu sempre fiz, Tulio. Eu nunca deixei de militar, acho. Assim que eu peguei gostinho pela coisa, assim, isso foi lá em 72, 73, quando eu entrei na faculdade, eu conheci gente que era de partido, no caso o Partido Comunista, e me aliciaram [*risos*]. Me aaaaaliciaram [*mais risos*]. E eu fiz, eu trabalhei durante um bom tempo com o partidão. Uns 10, 12 anos. Depois eu entrei numas crises e achei que não era o caso e saí. Mas eu nunca deixei de fazer algum tipo de ativismo. Ou em relação a uma ideia de socialismo, ou em relação à dignidade profissional, fundei associações, fiz parte de movimentos profissionais também e hoje eu tô nessa coisa de gênero também. Então, a diferença que eu acho é que eu tô lidando com uma questão que é intimamente minha [...] Eu tô pensando em direitos e questões que já estão na mesa e nas ruas. Eu faço parte delas. Então, tem uma questão social também. Tem uma visão do que é possível, mas...é diferente hoje. Eu tô lidando com uma coisa que é real já, não é algo que vai acontecer, né. E pra mim é importante.

dos direitos humanos e da população transgênero. Ao longo de nossa conversa, Laerte citaria Lanz em três ocasiões. Assim com a cartunista, Lanz revelou publicamente sua identidade transgênero depois dos 50 anos, já com filhos e casada com uma mulher cisgênero.

¹⁹ Ver mais em: <http://archive.is/Ou146#selection-881.0-887.135>. Acesso em: agosto de 2018.

Em seu trabalho, é possível notar que, além de manter relações e circular por espaços de militância ligados a movimentos sociais e partidos políticos de esquerda, Laerte acompanha com dedicação os acontecimentos da cena política nacional e seus desdobramentos pormenorizados em boa parte dos partidos políticos brasileiros. Em pouco mais de duas horas de conversa, a cartunista fez menção a situações políticas envolvendo PT (Partido dos Trabalhadores), PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira), PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) e PP (Partido Progressista). A primeira vez que encontrei Laerte pessoalmente foi no início de 2014. Havia acabado de entrar no mestrado em antropologia social na USP e militava organicamente no PSOL quando fui convidado para participar de uma atividade na Escola da Vila, na Vila Sonia, em São Paulo, na ocasião de uma semana de combate ao machismo organizada pelo grêmio de estudantes do ensino médio. Quem estaria ao meu lado participando da atividade? Laerte! Relembrando este primeiro encontro, pergunto a Laerte sobre a sua impressão acerca de como as esquerdas, partidárias ou não, estão incorporando a militância em torno das questões de gênero e sexualidade. Com seu jeito habitual de interpelar com perspicácia quem a entreviste, a cartunista adverte-me com uma ressalva: as bandeiras em torno das questões de gênero e de sexualidade não estão sendo incorporadas apenas pela esquerda.

Os partidos, de um modo geral, não é só as esquerdas, o PP...O Thammy, filho da Gretchen, entrou no PP. [...] Mas é interessante que ele foi acolhido lá e conseguiu fundar o PP diversidade, foi hostilizado pelo filho do Bolsonaro, por todo mundo [...] Com todas as críticas que você possa fazer, eu acho que é um movimento muito interessante...e eu acho que muito eloquente do que tá se passando, né? Quer dizer, pelo menos as forças sociais estão reconhecendo a existência do tema; que estejam fazendo movimentos fecundos para modificar a situação é outro caso.

Ao longo de toda nossa conversa, Laerte nos daria mostras de sua sagacidade em oferecer, de modo bastante espontâneo, caracterizações políticas. Embora a cartunista avalie que a luta política em torno de questões de gênero e sexualidade venha, cada vez mais, se consolidando como uma pauta estratégica na agenda da política partidária brasileira, com auto-organização de ativistas LGBT aos moldes dos

agrupamentos de mulheres e, obviamente, sob variados matizes ideológicos, Laerte se mostrou apreensiva em relação ao real comprometimento dos partidos com a diversidade de gênero e sexualidade. Pouco depois e, ainda sob o efeito da caracterização política exposta no trecho em destaque, a cartunista me surpreenderia remetendo-se mais uma vez a sua experiência política no PCB, entre as décadas de 70 e 80. Laerte argumentava sobre o que absorvi como um misto de apreensão e desconfiança quanto à profundidade do comprometimento, neste caso, das organizações políticas de esquerda, com a diversidade de gênero e de sexualidade. Referindo-se aos impactos da ascensão stalinista na antiga União Soviética e ao conseqüente desmantelamento de conquistas pioneiras forjadas pós-revolução²⁰, Laerte relatava, com espanto, a demora com que presenciou o surgimento dos agrupamentos de mulheres nos partidos de esquerda no Brasil e o que qualificou como o esquecimento da história anterior a Stalin:

Os partidos de esquerda, naquela época, o Partido Comunista, o PC do B, os trotskistas, começaram a finalmente [...] ter núcleos de mulheres e tudo. [...] É espantoso como as pessoas são duras com isso e esquecem a história. Esquecem o que se passou na Revolução Russa, onde tinha feministas, tinha gays ali no contexto de 1917 na Rússia. Existia uma posição revolucionária em relação à homossexualidade que, tá, não era uma maravilha de consciência e lucidez, mas era de uma tolerância que foi limada totalmente pelo Stálin, né? Daí virou pecado, fodeu!

Um percurso midiático

Quase tão longa quanto a experiência política da cartunista tem sido a experiência profissional (artística e intelectual) e social de Laerte com a mídia. Arrisquei perguntar à cartunista qual impacto ou especificidade o fato de já ser conhecida publicamente como uma pessoa cisgênero e hétero trouxe, de modo geral, para sua vida. Menos do que avaliar impactos ou especificidades, Laerte reage à minha questão en-

²⁰ Sobre este tema, ver: HEALEY, Dan. *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*. Chicago: University of Chicago Press, 2001; GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e Revolução*. São Paulo: Editora Boitempo, 2014.

fatizando a intensidade do alívio sentido depois de revelar publicamente, em primeiro lugar, seu desejo por homens. Caso teimássemos em pensar em termos de impactos, o que parece de fato ter impactado a obra e a vida da cartunista foi a desconstrução da imagem pública de Laerte conhecida até então. Reconhecer seu desejo por homens teria ensejado uma liberdade criativa que marcaria o início de seus trabalhos debruçando-se de forma sistemática sobre o tema da transgeneridade - anos antes de vir a se compreender como uma pessoa transgênero. “Eu mando meu trabalho na frente”, revelaria, timidamente, Laerte. Avaliação semelhante faria Conti (2014) no catálogo da Ocupação Laerte: “[Laerte está] perpetuamente um passo adiante de si, como se estivesse tentando alcançar algo que ele mesmo teima em adiar”²¹. Vejamos esta passagem da nossa conversa:

- É engraçado, quando eu conto da minha pesquisa nos espaços, na antropologia, ou em alguns outros lugares, as pessoas sempre falam ‘ah, mas toma cuidado, assim, pra você pensar nas especificidades da trajetória do Laerte na mídia’ e tal. E aí o que eu fiquei pensando de te perguntar é, como você me disse, quando você revelou publicamente que você estava participando do *crossdressing* - primeiro você falou isso - você já era conhecido publicamente como uma pessoa cis e...
- Hétero.
- Ou como hétero ou como bi, não sei, mas as pessoas já conheciam algo sobre você.
- Que eu era bi, eu tinha me declarado publicamente numa entrevista pra *Caros Amigos*, em 2004 ou 2003. Em 2003.
- [...] O que eu queria te perguntar era isso: na sua opinião, que especificidade ou impacto o fato de você já ser uma pessoa conhecida como cis e como hétero trouxe pra você?
- Pra mim? Pra minha vida?
- É.
- Bom, eu já me reconhecia como bi pelo menos, quer dizer, a parte do meu desejo que envolvia homens, bom, conhecida desde sempre, desde os 17 anos, mas eu não aceitava. Então eu resolvi aceitar e fazer um esforço pra conviver com isso e

²¹ CONTI, André. *Artista sem auge*. Catálogo Ocupação Laerte – Itaú Cultural. São Paulo, 2014.

de...eu ter isso em mim de maneira mais tranquila, em 1998, 1999, na virada do século. Isso eu acabei deixando claro naquela entrevista em 2003, mas isso eu já tinha aceitado, tanto é que o motivo da minha última separação de casamento foi esse, foi essa questão sexual, de orientação. E eu não passei a transar só com homens, eu também tive namoradas [...] Publicamente eu só tinha namoradas, mas não namorados. O fato é que mesmo assim isso representou um alívio pra mim muito grande. Reconhecer que eu não precisava esconder, né, a minha homossexualidade...Parte de mim homossexual. Eu acho que isso que me deixou à vontade pra começar a expressar a transgeneridade, principalmente através do desenho, principalmente nas minhas histórias...Que é o meu jeito de ser, ué. [risos] Eu mando meu trabalho na frente.

A experiência de Laerte com as mídias ao longo de sua carreira imbrica-se, nos últimos anos, com a experiência transgênero da cartunista e seu trilhar explorador às voltas com o gênero. Se é possível e, de fato, me parece adequado, pensarmos em termos de um *percurso* em sua vivência trans, não podemos separá-lo, no caso de Laerte, da ideia de um percurso também midiático, propiciado por sua condição social de artista e intelectual bem-sucedida. Este percurso pessoal e midiático de vivência, entendimento e discussão de gênero nos informa sobre rupturas e continuidades na trajetória da cartunista. Laerte segue em sua *deriva personológica*, tal qual nos sugere Néstor Perlongher (2008), isto é, passando por distintas rotulações e auto representações sobre si mesma²²; de todo modo, não seria possível deixar de identificar a singularidade com que a cartunista navega por seus anseios, explicitando-os e desbravando-os de forma crua enquanto prossegue compartilhando seu próprio caminhar. Acredito que aí resida certo encantamento gerado pela trajetória pública de Laerte: tal qual uma “investigadora”, para usar seus próprios termos, a cartunista segue “discutindo” e mudando seus pontos de vista sobre sua experiência trans publicamente, produzindo sua obra de modo a desvelar inflexões causadas por suas vivências e a semear convites para, quem sabe, experiências futuras - tudo isso a despeito do que, eventualmente, sua posição de artista e intelectual reconhecida anteriormente enquanto homem cis pudesse sugerir.

²² PERLONGHER, Nelson. *O negócio do michê – Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2008, p.193.

Mas não nos enganemos. Não se trata apenas de compartilhar publicamente mudanças e transformações em seu entendimento e vivência da transgeneridade. Conforme Laerte ressaltou em nossa conversa e, de modo a dialogar com a perspectiva teórica de autores como Raymond Williams (1977) e Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod e Brian Larkin (2002), a qual concebe os meios de comunicação como produtores de relações sociais, isto é, produtores de materialidade, a interação de Laerte com a mídia e com conteúdos sobre si mesma não é apenas unilateral, isto é, de sentido exclusivamente baseado em um compartilhamento de experiências por parte da cartunista²³. O que desejo salientar é como a própria percepção da cartunista sobre si mesma e sobre seu percurso se relaciona e sofre influência de conteúdos veiculados na mídia. Na medida em que Laerte se reporta espontaneamente à mídia, ao repetir, seguidas vezes em nossa conversa, “fiquei sabendo de mim mesma pela imprensa” - desejando com isto se referir a categorizações veiculadas na mídia envolvendo gênero e sexualidade relacionadas a sua pessoa - e, ao ressaltar a importância das entrevistas que concedeu para o processo de elaboração de suas vivências, acredito que possamos nos dar conta do caráter *retroalimentar* ou *auto constitutivo* de sua relação com a mídia.

Veículos midiáticos procuram Laerte e abordam seu processo de transição para o gênero feminino ou a transgeneridade em si; ao mesmo tempo, a cartunista constrói sua subjetividade trans também no processo de *revelar-se* nessas interações com a mídia – bem como posteriormente, quando encontra-se às voltas com conteúdos sobre si mesma²⁴. Ao compartilhar seu percurso trans publicamente, é como se os conteúdos midiáticos “co-atuassem” de modo sistemático na produção de sentidos subjetivos para Laerte, agindo na decantação e cristalização provisória de seu processo em andamento. Vejamos a seguinte passagem, em que Laerte narra a sua aceitação e revelação pública da transgeneridade:

- Tratou-se de um alívio dois, que é começar a aceitar que a travestilidade não era uma coisa que eu precisava deixar só

²³ WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977; GINSBURG, Faye D.; ABU-LUGHOD, Lila; LARKIN, Brian. *Media Worlds – Anthropology on new terrain*. Berkeley: University of California Press, 2002.

²⁴ Utilizo a expressão “revelar-se” visando salientar o processo de conformação de uma subjetividade provisória em um dado momento e não de modo a remeter a uma ideia de “verdade interior” ou a qualquer tipo de essencialismo.

dentro das minhas histórias, dos meus desenhos, que eu podia fazer isso e...Isso foi muito encantador, foi muito legal. Por vários motivos eu demorei um certo tempo até também resolver fazer isso publicamente, né...E quando eu resolvi fazer isso publicamente eu vi que eu não precisava mais de nenhuma expressão masculina porque eu não tinha mais vontade de me expressar masculinamente. [...] Foram esses pequenos passos, dados dessa forma, desta forma gradual, em geral precedidos por uma declaração, quer dizer, fiquei sabendo disso pela imprensa [risos] Fiquei sabendo de mim mesma pela imprensa, sabe. Meio isso mesmo, fiquei sabendo de mim mesma pelo que eu fazia, então tem essas extensões da gente, assim, que são o trabalho, as falas, os discursos.

- Entendi. Mas é interessante isso. Você diz que ao mesmo tempo que você falava, ou falavam alguma coisa de você, aquilo também servia como...
- É, pois é! Daí porque as entrevistas foram muito importantes pra mim. Eu sempre vi essas entrevistas que a mídia me pedia não como momentos de eu subir numa tribuna e fazer uma declaração contando como é [...] Eu me via assim como eu me vejo hoje, não uma cagadora de regras, alguém que explica como que é, como que são as coisas, mas também uma investigadora, eu também tô discutindo e também tô mudando os meus pontos de vista gradualmente. Desde que eu comecei a ser, a viver como pessoa transgênero, eu já pensei de diversas formas a transgeneridade. Eu já cheguei a me imaginar como mulher, depois eu hoje não acho isso. Eu acho que eu sou transgênero, uma pessoa transgênero, e não exatamente uma mulher. Eu sou uma mulher possível, uma mulher social.

Dentre inúmeras possibilidades interpretativas, o trecho acima nos convida à reflexão acerca do alcance e impacto de representações veiculadas na mídia, nos remetendo a questões de poder que escapam à trajetória de Laerte. Entretanto, interessante e imprescindível é também levar em consideração, do ponto de vista da obra da cartunista, o espaço que Laerte detém em uma dessas mídias. Trata-se da *Folha de São Paulo*. Comentei com a cartunista que a impressão de quem observa suas tiras e histórias no jornal é a de que Laerte possui uma boa dose de liberdade de criação, ao que a cartunista reagiu positivamente. “A *Folha*

me deixa realmente à vontade”, disse-me. Com base em conclusões de pesquisa a que chego em minha dissertação de mestrado, digo a Laerte que encontrei também na *Folha* abordagens ainda superficiais e estigmatizantes da transgeneridade e da luta por direitos sociais para pessoas trans. Como Laerte compreende, então, este espaço que mantém por décadas e que é, agora, também um espaço de reflexão sobre a transgeneridade? Em primeiro lugar, a cartunista faz uma diferenciação entre o que entende por um discurso político mais evidente e a “naturalidade” de seu “gesto”, a qual permitiria preservar a espontaneidade de seu trabalho criativo ao mesmo tempo em que lhe auxiliaria a compreender, de forma mais orgânica, a sua experiência com a transgeneridade em si:

Eu não uso o meu espaço na *Folha* pra fazer um discurso. Eu não uso de forma sistemática, evidentemente eu coloco a coisa da transgeneridade de muitas formas, até quando eu me auto represento nas histórias, nas tiras; eu não sou mais um homem de barba, de chapéu, de coisas assim...Eu sou uma figura feminina, né? Eu já me desenhei nua também, com pênis e peito e tudo, então eu faço essas coisas, mas eu não tento fazer dali um momento de propaganda, sabe? Primeiro porque isso não me agrada, eu acho que endurece o meu trabalho. Segundo porque me ajuda também...Quer dizer, fazer da forma como eu faço me ajuda a compreender a naturalidade do meu gesto também. O que é a transgeneridade? Não é uma atitude partidária que eu tô tomando, é uma coisa que nasce em mim e vai em frente, assim, como uma parte legítima de mim mesma. Agora, quando essa transgeneridade vira uma questão, uma questão social, de debate, de conflito e tal, eu uso, aí eu subo nas tamancas, faço uma coisa mais panfletária e tal e tudo, mas não é a minha área preferida não. Não é a minha área preferida. Então de um modo geral eu continuo sendo a Laerte que era o Laerte. Mas meu trabalho também mudou muito por outros motivos.

Afinal, uma humorista?

Este tipo de tensão entre a experiência profissional de Laerte e sua experiência política permeia não apenas sua percepção e auto representação sobre seu trabalho, mas também sua reflexão sobre o humorismo de modo geral. Em certa altura da nossa conversa, Laerte passou a explicar porque “acha difícil” se considerar uma humorista e compartilhou

anos de reflexão que a levaram a por em cheque o humorismo “como expressão artística” que buscava. “Eu fiquei achando que existe uma área que eu já frequentei de forma muito tranquila e que revela uma inconsciência em relação ao mundo real, sabe? Então fiquei pensando o humor...”, avaliaria. Alegando ter constatado a existência de uma relação entre humor, conservadorismo e a manutenção de desigualdades, e recorrendo a uma comparação entre a “piada interna” feita por gays, que revela “um modo da bicha se ver que é uma auto ironia”, e o humor judaico feito por judeus, Laerte desvelaria alguns dos nós que carrega enquanto artista e intelectual, reconhecendo ter revisto seu trabalho e encontrado “coisas que eu tinha feito e eu falei ‘eu não faria isso hoje’”. Sua postura busca evitar, entretanto, arrependimentos, respostas prontas ou posições de censura, ainda que a cartunista não se esquive de enfatizar: “Piadas têm lado também!”:

Eu acho difícil me considerar humorista. [...] Eu comecei a pensar se o humorismo era exatamente o que eu tava pensando como expressão artística até. Eu me vi frequentemente lidando com questões de forma muito conservadora e quando eu fiz essa conexão da eficiência humorística com o conservadorismo da ideia, eu fiquei meio chocada. E isso foi uma coisa que eu comecei a fazer lá em 2003 e tudo, foi uma das coisas que me fez buscar uma mudança. [...] Talvez tenha uma relação com o modo como eu comecei a perceber em mim os efeitos de uma opressão, de um bloqueio em relação à homossexualidade. A piada de bicha é necessariamente uma condenação à homossexualidade. Principalmente as piadas fora do gueto. Porque aí você precisa distinguir a piada interna [...] tem um modo da bicha se ver que é uma auto ironia, que é mais ou menos como o humor judaico também, né? É muito auto irônico. A maior parte das piadas sobre judeus são feitas por judeus. E você percebe nessas piadas uma visão irônica ou auto irônica, mas que não é, não contém a agressividade e o ódio que tá dentro da piada racista, da piada antisemita, da piada homofóbica, transfóbica...E aí eu comecei a perceber que o humor coloca essas coisas de uma forma absolutamente [...] não é cruel...é insensível, sabe?! A piada tá pouco cagando pro que ela faz, pro que ela provoca. E eu comecei a questionar isso e a me sentir mal. E eu comecei a rever meu trabalho e ver coisas que eu tinha feito e eu fa-

lei ‘eu não faria isso hoje’. Então sem me arrepender do que eu tinha feito, porque eu também acho chato, eu comecei a buscar outras coisas. [...] O que me fez me auto questionar foi que eu identifiquei nesse tipo de humorismo que eu fazia algo que o Danilo Gentili faz hoje. [...] Eu fiquei achando que existe uma área que eu já frequentei de forma muito tranquila e que revela uma inconsciência em relação ao mundo real, sabe? Então fiquei pensando o humor...eu também não quero o humor travado, eu também não quero uma censura, então do que é que estamos falando exatamente? Quem exprimiu isso muito bem foi o Hugo Possolo, num documentário mesmo, chama ‘O riso dos outros’, e ele falou ‘você pode mexer com qualquer assunto numa piada, você pode fazer piada sobre qualquer assunto, o importante é saber de que lado da piada você tá’. E eu achei isso muito bom, sabe? Uma formulação genial. Piadas têm lado também!

O início da reflexão de Laerte sobre o humor no começo dos anos 2000 marcou mudanças profundas em seu trabalho, significando transformações de linguagem e o fim de personagens conhecidas e queridas por seu público. Por certo tempo, foram mantidas apenas as histórias de Hugo, alter ego da cartunista que também experimenta um processo de transição e descoberta do gênero feminino, consolidando-se como a personagem transgênero Muriel. É também neste período que outra via para a publicação e circulação dos trabalhos de Laerte passa a ganhar cada vez mais força: a internet. Distanciando-se cada vez mais das piadas, Laerte revelaria sentir-se “presa” no modo como costumava fazer humor, o qual chegaria a definir como “caricatural”:

Eu parei de desenhar aqueles narigões, quer dizer, eu desenhava de uma forma caricatural e essa forma caricatural era uma prisão [...] eu tava sentindo que eu já tinha feito o que eu tava precisando fazer nessa direção.

Finalizadas as considerações de Laerte sobre o humorismo e sobre sua percepção acerca de sua própria obra, pergunto à cartunista: o que tem inspirado e mobilizado o processo criativo de Laerte? A resposta surge prenunciando um futuro ainda abstrato, porém fértil de possibilidades. O espaço na *Folha* permanece como algo prazeroso e as piadas e o humor cedem lugar a transformações de formato e gênero narrativo:

Não sei, não sei. Eu tô vivendo um momento meio complicado. Eu não sei dizer, não. Porque eu não tenho mais essa coisa de produzir uma piada. Muito bem. Então, o que que eu tenho? O que eu tenho é uma motivação bem mais complexa e sem nome, assim, eu não sei, eu não sei dizer. Eu tenho vontade de produzir determinadas coisas, mas nada muito claro. Ao mesmo tempo, eu tenho um espaço que me interessa ter. Eu gosto de trabalhar na *Folha* e manter esse espaço da tira do modo como eu venho fazendo. Agora, eu não preciso ter personagem e fazer piada com isso, eu posso produzir ficções, eu posso produzir histórias seriadas, eu posso fazer tiras que são pequenas propostas de crônicas ou de poemas, ou coisas assim. Eu posso fazer isso tudo. E me agrada.

Ao fim e ao cabo, o inominável também parece ser causa para Laerte. Passaremos agora a uma breve compilação teórica de trabalhos que me foram valorosos e inspiradores no processo de estruturar este artigo de modo a pacificar, até a medida do possível, uma das questões que me perseguiu desde a primeira tentativa de rascunhar um projeto de pesquisa envolvendo Laerte: como construir, de maneira viável, uma pesquisa que envolvesse a cartunista sem desconsiderar, fundamentalmente, a interação entre a Laerte, seu contexto histórico e o conjunto de relações sociais que a cercam?

Indivíduo e história, indivíduo versus história

“Quem sabe o que de fato significamos entre os dois infinitos?”, indagaria Antonio Candido (2001) no prefácio do livro de Sergio Miceli, “*Intelectuais à brasileira*”²⁵. Os dois infinitos em questão encerrariam não apenas nascimento e morte, mas também, adverte o crítico literário, a “operação difícil de conciliar a descrição do destino de cada um com o significado que ele acaba adquirindo realmente no processo histórico”²⁶. À semelhança de tão emblemática constatação, o tema seria também abordado por Lilia Schwarcz (2013)²⁷. Embaraçando a relação entre biografia e história, a antropóloga e historiadora identificaria um

²⁵ CANDIDO, Antonio. *Prefácio*. In: MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.74.

²⁶ Idem.

²⁷ SCHWARCZ, Lilia. *Biografia como gênero e problema*. História Social, Campinas, n.24, 2013.

“conjunto mais vasto de contraposições” ou o que qualificaria como “dualidades tensas”:

O fato é que, em tempos mais recentes, a relação entre biografia e história acabou por inserir-se em um conjunto mais vasto de contraposições que opõe indivíduo a sociedade; individual a coletivo; social a particular; estrutura a contexto; ação individual a ação coletiva. Nessa rede de dualidades tensas, oscilamos entre ver o personagem como apenas a reiteração de impasses sociais e ligados a seu grupo, ou, ao contrário, em buscar nele um caso único, particular e afeito a uma memória de si (SCHWARCZ, 2013, pp.54-55)

Diante deste cenário, as perdas são muitas e só compatíveis, em proporção e em quantidade, com as dúvidas teóricas e metodológicas que se avolumam. Ainda que soe repetitivo, Candido me parece ilustrar com exatidão o que está em jogo nessa discussão. Como escapar, ao mesmo tempo, de *conclusões inoperantes* e *raciocínios genéricos*?

Se pensarmos na biografia de cada um, caímos na singularidade dos casos e chegamos à conclusão inoperante de que nenhum é igual ao outro; e, ao respeitar a integridade do indivíduo, desistimos de entender. Se subirmos ao raciocínio genérico, dissolvendo os indivíduos na categoria, podemos manipular a realidade total com certo êxito, mas atropelamos demais a verdade singular (CANDIDO, 2008, p.72)

Tal qual Schwarcz, que ressalta a importância de algo como um “movimento pendular” entre polos ou abordagens não excludentes, e, lembrando em sua rejeição a qualquer tipo de “denominador comum categórico abstrato” o que Candido qualifica como “raciocínio genérico”, Carl E. Schorske (1981) nos fornece contribuições férteis e engenhosas para a discussão que ora tratamos²⁸. Voltando-se ao estudo de transformações culturais e desenvolvimentos históricos e políticos em diferentes áreas do modernismo - literatura, música, arquitetura e psicanálise, entre outras - no contexto específico de Viena em fins do século XIX, o trabalho de Schorske tem inspirado distintas, porém in-

²⁸ SCHORSKE, Carl E. *Fin-de-Siècle Vienna – Politics and Culture*. Nova Iorque: Vintage Books Press, 1981, p.27. A obra de Schorske foi livremente traduzida por mim exclusivamente para os fins deste artigo.

terligadas, áreas de pesquisa nas ciências humanas. É o caso da história intelectual, da sociologia da cultura, do pensamento social brasileiro e também da antropologia, para ficarmos com alguns exemplos.

A quem pesquise pessoas produtoras de cultura, caberia trabalhar, de acordo com Schorske, operando simultaneamente com a diacronia e a sincronia. Isto significaria dedicar-se à compreensão tanto de um objeto de pesquisa em si e de sua relação com expressões anteriores e semelhantes em uma mesma grande área de atividade cultural, quanto à sua relação com outras formas de atividade ou manifestação cultural e política dentro de um “espaço social e temporal comum”²⁹. Tomemos Laerte como exemplo. O esforço de pesquisa residiria, então, em compreender a produção artística da cartunista em diálogo e em relação com uma série de influências e referências no modo de se fazer humor, nos auxiliando, desta forma, a assimilar o transcórre do processo de singularização do trabalho da cartunista. Paralelamente, seria indispensável evidenciar transformações históricas, de cunho cultural e político, por exemplo, testemunhadas na cidade de São Paulo ou no Brasil, associadas a questões de gênero e cujos impactos relacionam-se com Laerte e seu trabalho.

O que Schorske qualificaria como “busca empírica de pluralidades” conforma-se, portanto, em precondição necessária para o encontro de padrões unitários em um determinado contexto histórico ou, em outras palavras, para o encontro de preocupações e maneiras *compartilhadas* de interpretar experiências e o mundo social por parte de pessoas produtoras de cultura de uma mesma geração em um mesmo espaço e tempo. Vejamos seu argumento:

[...] precisamos estar dispostos a empreender a busca empírica de pluralidades como uma pré-condição para encontrar padrões unitários em uma cultura. Se reconstruirmos o curso da mudança nos distintos ramos da produção cultural em seus próprios termos, poderemos adquirir uma base mais firme para determinar as semelhanças e diferenças entre esses ramos. Isto, por sua vez, pode nos levar às preocupações compartilhadas, às formas compartilhadas de confrontar a experiência que unem os homens como produtores de cultura em um espaço social e temporal comum (SCHORSKE, 1988, p.33)

²⁹ Idem, p. 33.

Em resumo, o que me parece realmente oportuno de ser destacado no trabalho de Schorske é a conexão entre aquilo que outrora parecia constituir-se de forma excludente: a necessidade de se debruçar sobre a pluralidade de singularidades empíricas em uma determinada área da cultura caminha lado a lado à possibilidade de se aferir entendimentos mais amplos sobre um contexto histórico. Esta foi uma breve tentativa de sintetizar a abordagem teórico-metodológica de Schorske, mas nos voltamos agora a outro autor fundamental na discussão sobre biografia e história ou indivíduo e sociedade: Pierre Bourdieu.

Ressaltando o influente legado da obra do sociólogo francês nesta área, Schwarcz retoma a crítica encontrada no trabalho de Bourdieu ao conceito de “história de vida” e à existência de “sujeitos únicos e coerentes” em lugar da análise de indivíduos imersos em um “contexto de relações que transcende sua experiência única”³⁰. É instigante conferir a retomada do trabalho de Bourdieu proposta pela antropóloga, que prefere falar em “processos biográficos”, distanciando-os, entre outros aspectos, da ideia de “avenidas pavimentadas e de sentido único”:

Crítico do projeto sartriano, o sociólogo francês duvidou de um sentido teleológico na história de sujeitos sociais. Também se desfez da noção sedutora da sequência cronológica e do alinhamento de acontecimentos encadeados por uma lógica predeterminada, assim como quer o senso comum. Processos biográficos não são como avenidas pavimentadas e de sentido único, e nem tampouco seguem uma linearidade progressiva – nos termos de uma sucessão mecânica entre causas e efeitos. A noção de causalidade harmônica só pode ser lograda a *posteriori*, a partir da necessidade dos sujeitos de atribuírem sentido coerente às ações humanas próprias ou àquelas estudadas. É justamente aí que residiria a “ilusão biográfica”, nos termos de Bourdieu (1988) (Schwarcz, 2013, p.56)

Heloísa Pontes (2010) também nos fornece elementos imprescindíveis para avançarmos em nossa reflexão. Discorrendo sobre escolhas teóricas e metodológicas envolvendo o desenvolvimento de sua tese de livre-docência - a qual posteriormente se tornaria o livro “Intérpretes na metrópole”³¹ - a antropóloga nos oferece uma boa lição ao buscar não

³⁰ SCHWARCZ, Lília. *Biografia como gênero e problema*. História Social, Campinas, n.24, 2013, p.56.

³¹ PONTES, Heloísa. *Intérpretes da Metrópole*. São Paulo: Edusp, 2011.

essencializar marcadores sociais da diferença. Em seu trabalho comparativo entre a trajetória e a obra das críticas culturais e escritoras Lucia Miguel Pereira, Patrícia Galvão (Pagu) e Gilda de Mello e Souza, Pontes voltou-se ao teatro e à trajetória de atrizes reconhecidas profissionalmente e contemporâneas às intelectuais investigadas como forma de evidenciar a insuficiência da categoria de gênero, caso tomada de modo exclusivo, para dar conta de sua empreitada. Em lugar de “condição feminina”, a antropóloga ressalta como os marcadores devem ser apreendidos “em relação e na relação com outras dimensões igualmente relevantes”³²:

A comparação entre elas permitiu aquilatar diferenças relevantes nos domínios da biografia, da trajetória e da obra. Permitiu também a circunscrição de pontos em comum, derivados tanto dos condicionantes que modelaram os espaços possíveis para a atuação das mulheres na época, quanto da maneira como lidaram com os constrangimentos decorrentes das relações e inflexões de gênero no campo intelectual. (Pontes 1998 b; 2010). Para não essencializar tais marcadores sociais sob o feixe anêmico da “condição feminina” e para mostrar que eles devem ser apreendidos **em relação e na relação** com outras dimensões igualmente relevantes para o entendimento da estrutura e da dinâmica específica dos campos de produção cultural, o trabalho se voltou para o teatro (PONTES, 2010, p. 127, grifo da autora)

Há pouco fiz menção à área de pesquisa denominada pensamento social brasileiro. Todo o fio narrativo que construo até então se deve à inspiração encontrada após o contato com esse campo de estudos. Em um dossiê organizado por Schwarcz e André Botelho (2011), Lucia Lippi Oliveira estaria entre as pesquisadoras e pesquisadores convidados a responder sobre sua percepção acerca desta área de pesquisa, opinando sobre seus “principais objetos, problemáticas e abordagens teórico-metodológicas”³³. Sua resposta me parece uma boa síntese dos desafios investigativos propostos por este campo: “As problemáticas que guiam as análises levam a indagar sobre trajetórias; redes de so-

³² PONTES, Heloisa. *Antropologia e história social da cultura: etnografia e fontes*. Revista Del Museo de Antropologia, Córdoba, n.3, 2010.

³³ SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. *Simpósio: Cinco questões sobre o pensamento social brasileiro*. Lua Nova, São Paulo, n.82, pp. 139-159, 2011.

ciabilidade; processos de produção, divulgação e recepção de obras; convergências e divergências no campo intelectual”³⁴.

Miceli, cujo conjunto da obra representa uma celebrada contribuição ao pensamento social brasileiro, além de comemorar os avanços obtidos nas últimas décadas neste campo de pesquisa, salientaria dois aspectos fundamentais a caracterizarem as obras da área: o estudo da “morfologia e a composição interna do campo intelectual” e das “modalidades de contribuição para o trabalho cultural e político”. Vale a pena conferir seu argumento:

Os últimos 25 anos foram marcados por uma fornada expressiva de obras de fôlego a respeito dos intelectuais brasileiros. Talvez se possam recuperar as linhas de força dessa nova frente de estudos e pesquisas pelo confronto dos argumentos esboçados naqueles trabalhos que mais contribuíram para moldar o espaço de debates e explicações, salientando ora a morfologia e a composição interna do campo intelectual [...] ora preferindo esquadriñar as modalidades de sua contribuição para o trabalho cultural e político (Miceli, 2008, p.371)

Schwarcz e Botelho apontariam ainda transformações relevantes no âmbito das pesquisas na área de pensamento social brasileiro. Ao lado de uma ampliação e diversificação na “visão dos detentores do conhecimento” que vêm a ser objeto de estudo, soma-se um crescimento do número de pesquisas dedicadas à “vida intelectual de pequenos grupos, círculos ou redes” de importância fundamental para a construção e difusão do conhecimento, e, de modo emblemático para os propósitos deste artigo, o reconhecimento de transformações na área ligadas ao “interesse por novas clivagens como as de gênero, idade, região e raça e suas inflexões no pensamento social e na produção cultural”³⁵.

Conclusão

Ao descrever os meandros da atividade e da formação de intelectuais, Antonio Candido (2001) afirmaria que “[...] não se podem dissociar as disposições favoráveis ao trabalho intelectual das experiências

³⁴ Idem, p. 141.

³⁵ SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. *Pensamento social brasileiro: um campo vasto ganhando forma*. Lua Nova, São Paulo, n.82, 2011, p.12.

sociais que moldaram tais disposições”³⁶. Em uma série de ocasiões em que participei de discussões sobre gênero e sexualidade, fosse em sala de aula, em reuniões de grupos de pesquisa ou em congressos onde apresentei trabalhos, colegas de pesquisa me cobraram a não “esquecer” das especificidades da trajetória de Laerte quando comparada àquelas de outras pessoas trans. Retomando o alerta de Pontes sobre a importância de se apreender marcadores sociais da diferença “em relação e na relação”, gostaria de ressaltar que fatores tais quais origem social, classe, raça e nível de escolaridade, somados a um intenso período de formação e experiência política - seja no Partido Comunista Brasileiro (PCB), seja em espaços ligados a movimentos sociais e à esquerda brasileira de forma geral - e, obviamente, a uma trajetória profissional excepcional, me parecem fundamentais para qualquer tipo de abordagem sobre a trajetória de Laerte ou sobre seu trabalho altamente crítico.

Em segundo lugar, Laerte, esta “mulher possível”, é uma pessoa do tempo e espaço em que vive. Transformações culturais, políticas e sociais que testemunhamos em nossa sociedade e contexto histórico relativas às questões de gênero e aos feminismos, propiciando patamares distintos para a visibilidade trans e um novo ritmo para a formação de sujeitos políticos, nos informam sobre a própria Laerte, sobre a produção e a recepção de sua obra e sobre sua posição de figura pública de destaque no cenário da discussão sobre travestilidade e transgeneridade no Brasil. Acredito que a flexibilidade de categorias identitárias, o surgimento da crítica ao que pode ser compreendido como transnormatividades e mudanças na sensibilidade humorística fazem parte destas transformações. Ainda que a cartunista diferencie, em seu trabalho para o jornal *Folha de São Paulo*, o que compreende por um “discurso político”, de um lado, e a “naturalidade” de seu “gesto”, de outro, se é fato que no seio destas transformações a presença da mídia, em sentido amplo, ainda é peça chave para compreendermos a produção da materialidade das relações sociais e de categorias identitárias envolvendo gênero e sexualidade, não é menos verdadeiro que espaços como o que ocupa Laerte nessas mesmas mídias - narrando temas, experiências e vivências trans - são plenos de sentidos e de potência política *per se*.

Por fim, uma das peculiaridades que desejo reafirmar nesta conclusão refere-se ao conjunto de representações e auto representações

³⁶ CANDIDO, Antonio. *Prefácio*. In: MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.82.

que assinalam transformações e mudanças públicas por que passou Laerte e também seu trabalho. O signo da mudança foi constantemente valorizado no material que pude coletar. Talvez em razão disto meu caminho de pesquisa tenha se consistido, em grande parte, em me aproximar de continuidades em meio a representações de mudanças. Carneiro (2014), ao comentar a mudança de linguagem iniciada pela cartunista nos anos 2000, me parece oferecer motivos encorajadores para refletirmos sobre esta opção ao recordar que o “insólito” sempre fez parte da obra de Laerte – não por acaso, um de seus primeiros personagens, um Leão semi-humano, teria justamente nascido “da vontade dessa mescla entre o cotidiano e o fantástico”³⁷.

Referências

BARROS E SILVA, Fernando. Laerte em trânsito - Como vive, o que pensa e com quem anda a cartunista que decidiu ser mulher em caráter experimental. **Revista Piauí**, Rio de Janeiro, n.79, abril de 2013. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/laerte-em-transito/>. Acesso em: agosto de 2018.

CANDIDO, Antonio. *Prefácio*. In: MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, Maria Clara da Silva Ramos. **Da contracultura aos contraquadrinhos**. Catálogo Ocupação Laerte – Itaú Cultural. São Paulo, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/12381675/Da_contracultura_aos_contraquadrinhos. Acesso em: agosto de 2016.

CONTI, André. Artista sem auge. **Catálogo Ocupação Laerte** – Itaú Cultural. São Paulo, 2014.

COUTINHO, Rafael. No labirinto do Minotauro. **Catálogo Ocupação Laerte** – Itaú Cultural. São Paulo, 2004.

GINSBURG, Faye D.; ABU-LUGHOD, Lila; LARKIN, Brian. **Media Worlds – Anthropology on new terrain**. Berkeley: University of California Press, 2002.

³⁷ CARNEIRO, Maria Clara da Silva Ramos. *Da contracultura aos contraquadrinhos*. Catálogo Ocupação Laerte – Itaú Cultural. São Paulo, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/12381675/Da_contracultura_aos_contraquadrinhos. Acesso em: agosto de 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, MG : UFMG, 2011.

PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO. **Breve histórico do PCB**. Disponível em: <http://pcb.org.br/portal/docs/historia.pdf>. Acesso em: agosto de 2016.

PERLONGHER, Nelson. **O negócio do michê – Prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.

PONTES, Heloisa. **Antropologia e história social da cultura: etnografia e fontes**. Revista Del Museo de Antropologia, Córdoba, n.3, 2010.

SCHORSKE, Carl E. **Fin-de-Siècle Vienna – Politics and Culture**. Nova Iorque: Vintage Books Press, 1981.

SCHWARCZ, Lilia. Biografia como gênero e problema. **História Social**, Campinas, n.24, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. Simpósio: Cinco questões sobre o pensamento social brasileiro. **Lua Nova**, São Paulo, n.82, pp. 139-159, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1977.



Da subordinação à valência: esboço para uma reviravolta nos estudos de gênero e sexualidade¹

Maycon Lopes²

Muita gente aprisiona a si própria em todas essas categorias de *butch*, *femme*, *lipstick*, *macho*... Para quê? Elas continuam a atuar sobre nós constantemente, mas a pergunta interessante seria ver como atuamos com elas de uma maneira que não faça de nós nem vítimas, nem aprisionadas. (Judith Butler)³

Aproximações preliminares àqueles que nos fazem pensar

Durante o mestrado, quando acompanhei a partir de uma abordagem etnográfica a trajetória (falar em trajetória é já falar em transformação) de um jovem não heterossexual morador de um bairro periférico de Salvador, ele me dizia repetidamente: “*não quero ser igual àquelas bichas da favela*”. Rafa, o nome que ocorreu-me chamá-lo no texto, argumentava haver uma diferença entre si e seus vizinhos: enquanto os últimos se engajavam na composição de “*grupinhos* de dança”, meu interlocutor se interessava, isto, sim, em correr atrás de sua educação formal e ascender socialmente. Presente em diversas passagens de minha dissertação (VILLANI, 2015), o desprezo que nutria por aqueles de quem buscava afastar-se moralmente, as “*bichas da favela*”, é de arrepiar alguns intelectuais queer⁴, os mesmos que se veem tantas vezes

¹ Agradeço à Professora Iara Maria de Almeida Souza, que provocativamente me coloca essas questões. Sem sua generosa e interessada interlocução com o meu trabalho essa reflexão não poderia ser desenvolvida.

² Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, bolsista CNPq.

³ Excerto de entrevista concedida a Ursula Del Aguila para a edição de número 138 da revista francesa de temática LGBT *Têtu*, publicada em 2008. Esta e demais citações diretas ao longo desse texto de trabalhos não publicados em português são de minha responsabilidade.

⁴ Lembro-me da etnografia de Lewin (2016), que trabalhou com maternidade lésbica e cerimônias de compromisso entre casais composto por pessoas do mesmo sexo. A autora alega ser difícil não associar “a erudição queer com a intolerância e o menosprezo de pessoas como meus informantes” (p. 603), pontuando que esta perspectiva teórica resultou em depreciar pessoas “cujo senso de si é menos antagonico à (...)

impelidos a fornecer um veredito diante de uma dúvida algo paralisante: trata-se o fenômeno em pauta de resistência ou de assimilação?

Ainda naquela época, por volta do ano de 2014, outro colaborador de pesquisa me surpreendeu. Habituei-me a encontrá-lo no largo de uma praia em que trabalhava como vendedor ambulante de bebidas. Hudson, pernas torneadas pelo descer e subir morro com seu equipamento de trabalho, corpo dourado pelo sol, à mostra com seu torso desnudo (ah, como fazia calor!) e seu shortinho jeans justíssimo, escutava atento mas com algum incômodo o relato da agressão que sofri, dentro de minha própria casa, de um suposto parceiro de sexo casual. Hudson, com quem àquela altura eu confidenciava a razão de meu repentino sumiço, estava com um prato sujo de farofa na mão. Me ouvia com uma das mãos na cintura e a outra balançava e batia tal prato com certa impaciência na coxa direita. “*Ai, que inveja!*”, interview.

Ainda deveras abatido pelo ocorrido, tomado por um estado de humor que, ao menos num primeiro momento, me impedia de compreender senão literalmente uma comunicação verbal, minha cabeça deu um nó. Mesmo que ele não tenha demorado a se fazer entender com sua ironia e irreverência, os poucos segundos que precederam a conclusão da sentença bastaram para que eu desse muitas voltas em busca de explicação de como alguém haveria de desejar a mais brutal violência que alguma vez sofri. “*Por que ele não fez isso com uma bicha da favela?!*”.

Meu colega estava visivelmente perturbado. O prato contra a coxa talvez servisse de tradução corporal da expressão, popular na Bahia, “pegar ar”, que designa um rompante de fúria e indignação. Havia ali qualquer desejo de vingar a violência de que fui vítima, sobretudo porque – e esse é o ponto – uma vez que desferida contra uma pessoa “indefesa”, o corriqueiro criminoso praticara uma covardia. O que Hudson queria me dizer é que, se em vez de um gay de classe média (como eu deveria ser identificado por ele), que foi parar no hospital, o meliante tivesse investido sua homofobia contra uma bicha da favela, o desfecho teria sido outro.

normatividade do que os teóricos queer (...) considerariam desejável” (p. 599). Meu interlocutor, entretanto, por ser negro e proveniente de estratos populares, talvez pudesse, a despeito de seu relativo flerte com a norma, ser digno de uma investigação respeitosa – para usar os termos da referida antropóloga.

Frente à inequívoca vulnerabilidade de um corpo franzino recém-golpeado, naquele crepúsculo que marcava o fim do expediente de meu colega, emergia a categoria “bicha da favela”. Porém, não mais em um tom que desqualifica o sujeito, como usualmente era performada por meu principal interlocutor de pesquisa, mas como uma identidade de força, positiva. Naquela interação, o “despossuído”, traço que costumamos atribuir àqueles sobre os quais escrevemos, era eu. Era de se supor que o algo que acontecia às bichas da favela, algum tipo de aprendizado prático, não estava disponível na minha experiência de “gay de classe média”, *interseção* que naquela situação eu vivia como uma – vejam só! – fraqueza.

A fim de neutralizar o meu argumento poder-se-ia levantar que o relato que trago nesse trabalho trata de uma situação demasiado específica. E então eu perguntaria qual pesquisa não assume uma configuração particular, qual investigação não parte, por mais que estas amiúde não apareçam em primeiro plano, de relações que são criadas (STENGERS, 2011), e qual pesquisa não engendra situações bastante estranhas a grande parte de nossos colaboradores, vide entrevistas cujas regras eles não dominam (FONSECA, 1999).

Como assinala Stengers (2011), apontando para o crítico fato de que nossa prática científica depende em algum grau da submissão dos participantes da pesquisa, perguntamos “aos outros algumas perguntas estranhas”, os submetemos “a algumas situações muito incomuns”, os descrevemos “de modo que, em qualquer outro contexto, seria julgado altamente não civilizado” (p. 308). E Despret (2008) acrescentaria que muitas vezes o nosso problema de investigação é formulado sem nos preocupamos se este é considerado um problema (ou seja, se é relevante) para aqueles que recrutamos. O fato é que, seja aqui, seja alhures, a técnica e os dispositivos de pesquisa sempre produzem o que alegam encontrar (SAVRANSKY, 2014; RACE, 2016), sempre acarretam em uma diferença no objeto *por* conhecer (DEWEY, 2000).

Embebidos da droga pesada da Verdade, para usar expressão zombeteira de Stengers (2005) com a finalidade de designar aqueles que se servem do poder de arbitrar, criticar e denunciar, quem faz tal alegação posiciona-se em favor de vetores pretensamente unívocos de certas categorias. Com o intuito de dizer que força “genuína” é aquela que emana dos mais altos degraus da topografia social, terminam contrários às articulações que as práticas mesmas podem fazer multiplicar,

liquidando os Outros e as chamadas “teorias nativas”; lembremo-nos que força e fraqueza foram postas nos próprios termos do meu colaborador.

Dito desta forma, parece que estou a referir-me a uma prática científica a nós muito distante. Devo, contudo, dizer que esta atravessa de modo persistente a teoria social. Para permitir qualquer nível que seja de reconhecimento, gostaria de apresentar alguns exemplos, ainda que a voo de pássaro, a partir de duas discussões provenientes de campos distintos. A primeira, que flerta com a leitura determinista de Bourdieu sobre a educação, está relacionada às conclusões da etnografia de Robert Everhart, bastante próximas aliás das de Paul Willis em sua obra *Aprendendo a ser trabalhador*.

Como nos mostra Apple (2002), Everhart percebe como os alunos de camadas populares, insubmissos aos princípios da cultura escolar, conseguem oferecer o mínimo que a escola requer para serem aprovados, sem, entretanto, sacrificarem de um tempo que é revertido afinal para seus próprios interesses. Na escola, os estudantes dedicam-se sobretudo a atividades não intelectuais: “matam aulas”, “fumam maconha”, divertem-se com seus colegas. Dado que, se comportando desta maneira, essa “resistência” reserva aos jovens um lugar desprivilegiado na esfera ocupacional, Everhart considera que eles acabam reproduzindo o sistema ao qual se indispõem e pretendem se opor, em vez de confrontarem de modo crítico a base desse sistema – qual seja, as relações de produção capitalista. Mas será que aquilo que importa, o que é relevante à prática dos jovens é mesmo a subversão da reprodução social (a permanência, ao longo das gerações, em determinado estrato piramidal) ou esse nível que parece transcender seus interesses é uma imputação da agenda do sociólogo crítico, que agora pode comprovar o malogro da prática dos estudantes?

O outro exemplo já foi explorado por mim em um texto anterior (LOPES, 2014), aliás sob acusação de um renomado acadêmico, então editor de um periódico emergente, de não ser de “bom tom” criticar o material de outros colegas sem ter eu próprio feito pesquisa de campo semelhante. Bom, acho que não preciso discutir aqui o quanto essa moral ignora desde as revisões críticas da literatura (ao elaborarmos, por exemplo, um projeto de pesquisa), até a confecção de resenhas. Diferente de diversos periódicos estrangeiros que eventualmente destinam em suas sessões espaço para comentários e réplicas a artigos publica-

dos, o que favorece o aguçamento crítico do leitor e o cultivo de um balanço permanente do campo, aprendemos desde cedo a estabelecer um compromisso com o clima morno e cordial da nossa vida acadêmica, sem levar em consideração com franqueza o trabalho dos colegas.

A análise dos estudos que me renderam tal acusação trata de monografias sobre relações de gênero enredadas pelo pagode baiano. Novamente a grosso modo, enquanto um dos autores com que ali discuto defendia que as mulheres encenavam sua própria desqualificação ao se deixarem contagiar pelo ritmo da música e ostentarem coreografias consideradas por ele “vulgares”, o outro argumentava que as aficionadas do pagode não admitiam que referências a termos como “pancadinha” nas músicas representavam violência física.

Engajados com o tema da reprodução social e manutenção de determinada ordem, os estudos mencionados, tanto no âmbito da educação quanto no campo da cultura popular, são exemplares no que Stengers (2005) pontua acerca dos adictos da Verdade; a tarefa dos pensadores como esclarecimento e iluminação crítica (contra a ilusão). Quando assumimos essa perspectiva, relegamos aos atores mesmos o lugar ou de cínico ou de idiota (equivocado, iludido). Enquanto o primeiro, dissimulado, finge desconhecer o que a mim, pesquisador, parece, senão óbvio, irrefutável, o segundo é acometido por uma espécie de miopia, com sua ingênua visão de curto alcance. Ainda que com as melhores intenções, os estudiosos, ao ignorarem solenemente a perspectiva dos atores, colocando em primeiro lugar e de uma vez por todas as grandes categorias que manejam, falham, abusam do poder da autoridade em que consiste todo exercício de autoria. Mesmo quando os sujeitos rejeitam ativamente nossas premissas, nos sentimos à vontade para condená-los à perpetuação de sua subordinação.

Como alerta Stengers:

De maneira geral, eu diria que diagnosticar a alienação, ou identificar ações como resistência oculta ou estratégias subversivas de contra-poder, quando as pessoas envolvidas não caracterizam sua situação nesses termos, é um ofício pobre e também perigoso. (STENGER, 2008, p. 53)

Interessada em problematizar as políticas do conhecimento, e, por conseguinte, o cruzamento entre ciência e política, Isabelle Stengers, em sua verve por excelência pragmatista, prefere pensar teorias em ter-

mos de eficácia, e não de validade científica. Esse caminho, que responde por desdobramentos éticos significativos, assume que as teorias são sempre eficazes, sempre acrescentam (dão sequência, interferem, se misturam, são incorporadas) à situação, ainda que o bem intencionado teórico pense estar “apenas diagnosticando”. Indubitável diálogo com John Dewey. Dos principais expoentes da tradição filosófica do pragmatismo, Dewey (2000) oferece um contraponto ao entendimento de teoria como espelho que reflete a realidade (sendo, portanto, impotente e ineficaz), e advoga que a teoria é dotada de uma qualidade aditiva; provoca necessariamente um reajuste nas coisas, efetua “mudanças no previamente existente” (p. 87). A teoria, assim, é investida de um caráter prático, sendo o *prático* compreendido como a faculdade de um pensamento produzir transformações na realidade.

O protótipo de cientista interessado para Stengers (2002a) é aquele que se pergunta que diferenças produzirá, quais restrições ou possibilidades irá abrir, questões que remetem diretamente ao chamado “pragmatismo especulativo”, sobre o qual discorrerei doravante. No caso em tela, a primeira realização efetiva da teoria, ou, nas palavras de Stengers (2008), sua primeira eficácia, é designar o pesquisador como o porta-voz das pessoas que não mais fazem que desempenhar *papeis preexistentes*. Mas quem o empodera enquanto tal é a teoria e não sua conexão com o grupo pesquisado. E, uma vez que pensar em política do conhecimento é pôr em questão a ligação entre aqueles que teorizam e aqueles que são teorizados – conforme pontua Sztutman (2018), Stengers nutre o propósito⁵ de descolonizar as ciências modernas –, é importante assinalar que sempre que vamos ao campo munidos de um rígido quadro teórico que nos é útil somente na medida em que nos faz *reconhecer* ou acomodar os sujeitos como personagens do nosso teatro abstrato, deixamos de *aprender* com eles. A engessada teoria nos ensinou, portanto, apenas a reconhecer (julgar, identificar) mas não a aprender com os sujeitos em questão; “aprendemos quando realmente nos conectamos e somos colocados à prova pela conexão” (STENGERS, 2008, p. 45).

É assim que, nos mantendo na posição do teórico que conhece melhor, que já sabe o que vai encontrar e se permite afastar do que de fato importa aos adeptos de determinadas práticas, encerramos a pos-

⁵ Nomeadamente a partir de sua perspectiva de ecologia das práticas, que, muito embora não deixe de animar esse texto, por ora não poderei explicar mais detidamente.

sibilidade de encontro com estes. Também para Savransky (2016) um encontro, concernindo a não saber de antemão como se relacionar, não pode ser antecipado. É na contramão desta concepção de encontro – que exponho brevemente para clarificar a visão de Stengers – que estaria o hábito. Como nos mostra Sara Ahmed (2014), o hábito para William James, ao poder ser descrito como uma rota definida, seria uma espécie de “poupador de problemas”, ancoradouro da possibilidade de um tráfego pelo mundo sem ter de pensar nos caminhos.

Tudo isso para dizer que sem estabelecermos um vínculo com aqueles sobre os quais escrevemos não concedemos à situação o poder de nos fazer pensar, imaginar, especular. Por esta razão Stengers (2005), percebendo a tendência de aplicarmos categorias de reconhecimento a circunstâncias que presumimos comuns a outras, recomenda: resistamos ao hábito (aqui ele não é nosso amigo); não reconheçamos, pensemos. Na medida em que nos orienta para a dedução e não para a criação de algo novo, o reconhecimento não serve como “ferramenta para pensar”. Se vamos participar do devir de uma prática, é preciso que evitemos abordá-la em termos de determinação (STENGER, 2008), e o façamos a título de especulação. Especular não se trata de descobrir ou *reconhecer* uma verdade escondida; ao invés disso, a especulação consiste em um ingrediente crucial na construção da realidade (STENGER, 2002b).

De todo modo, retomarei este ponto mais tarde, para propor uma reformulação e perseguir uma abordagem que não reduza o que os atores fazem à palavra final do pesquisador imbuído em denunciar aspectos da realidade e/ou responder se os sujeitos do estudo colaboram ou não com a reprodução social, se resistem à norma ou se a esta se assimilam. Para já, no entanto, em vez de deixar a valiosa imagem da bicha da favela de lado, pretendo explorar os desafios de um horizonte que ela nos abre: o da interseccionalidade.

Combinações explosivas: a interseccionalidade na encruzilhada das opressões

Considerada por Leslie McCall (2005) como a principal contribuição da teoria feminista até o momento, a interseccionalidade já integra não apenas o senso comum sociológico (DAVIS, 2008) como também o ativista. Em poucas palavras, esse postulado teórico pon-

tua que as subordinações, antes de se constituírem como mutuamente exclusivas, podem, ao se combinar, se reforçarem, serem reciprocamente erigidas. Não se trata, neste sentido, de uma adição; a interseção transforma os termos da relação (HANCOCK, 2007). Por isso Hancock (2007) volta sua atenção não para as categorias anteriores, como domínios exclusivos de classificação social e experiência, mas para as categorias (distintas, não adicionadas) que emergem por meio do ponto de simultaneidade.

Uma das principais consequências da interseccionalidade é, a partir da multidimensionalidade da vida dos sujeitos marginalizados, tornar aparentes as diferenças existentes intragrupos, quer dizer, dentro das amplas categorias, como “mulheres” e “negros”. A rigor, como não é possível estabelecer um limite do número de interseções e cruzamentos que podem se articular (poderíamos pensar para além da tríade gênero-raça-classe, e incluir sexualidade, idade, religião, localização geográfica, capacidade física, grau de instrução), não é difícil entender o largo alcance do termo, vez que este é dotado de uma aplicabilidade praticamente universal, prometendo cobrir uma infinidade de configurações e arranjos sociais (DAVIS, 2008).

Entretanto, ao manejar essa promissora ferramenta analítica, precisamos ter cuidado com certas generalizações, pois, do contrário, corremos o risco de manipular categorias que se entrecruzam como se fossem constantes trans-históricas. Essa é uma das críticas que Nash (2008) faz ao trabalho de Kimberlé Crenshaw, proeminente teórica da interseccionalidade. De acordo com Nash (2008), as mulheres negras, tomadas como protótipos interseccionais, são tratadas por Crenshaw como uma entidade monolítica e unitária, negligenciando, por um lado, momentos históricos particulares nos quais elas estão inseridas, e, por outro, demais diferenças, tais quais classe e sexualidade.

Ruth Landes, em sua clássica etnografia na Bahia dos anos 30 do século passado, muito antes do “boom” da interseccionalidade, e evidentemente sem fazer qualquer menção ao termo, já nos havia mostrado que não é possível observar uma semelhança inexorável na experiência de todas as mulheres negras. Naquela Bahia tradicional, mais especificamente nos cultos religiosos afrobrasileiros, Landes desafiou dado esquema simplista que fundamentava a visão corrente de que a dominação masculina impregnava a sociedade brasileira como um todo, inclusive o candomblé (CORRÊA, 2002). As mulheres assumiam

posição de prestígio e poder no culto nagô e os “homossexuais passivos” nos cultos Caboclo.

Mas não precisamos ir tão longe no tempo. Outro interessante exemplo pode ser apreciado no trabalho mais recente de Moutinho (2006). A partir da trajetória de dois jovens negros homossexuais da periferia carioca, ela desmonta certas presunções ao observar como, via mediação do estereótipo de que uma pessoa de cor é *dotada* de uma performance sexual mais ostensiva – o que convertia esses jovens em objeto de desejo pelos gringos, por exemplo – eles conseguiam, muito mais do que mulheres, homens heterossexuais, lésbicas e travestis dos mesmos locais em que residiam, atravessar as linhas de classe do Rio de Janeiro. Eles podiam se valer, assim, dos horizontes de possibilidades abertos pelas características que lhes faziam “subalternos” e ampliar seu leque de experiências, agregando seus capitais cultural, econômico e social.

É assim que faço coro a Davis (2008) quando, em diálogo com outras autoras, questiona se o paradigma da interseccionalidade é útil apenas para pensar em vulnerabilidades e exclusões ou se pode, outrossim, ser interessante para examinarmos como um recurso e mesmo fonte de “empoderamento” – portanto, como algo mais complexo, multivalente, que permite inclusive encontrar entrelaçamentos inusitados entre privilégios e opressões em diferentes contextos (NASH, 2008).

O que me parece fundamental destacar é que ao lançarmos mão da assim chamada interseccionalidade geralmente buscamos pôr em relevo sujeitos que são atravessados por uma série de opressões simultâneas⁶. Posto isso, não haveria uma tendência de “sufocarmos” esses sujeitos que carregam sob as costas um legado de subordinações? A esse respeito, vale observamos quando Adrien K. Wing evoca a poesia, parafraseando o poeta “E. E.” Cummings:

Eu quero declarar afirmativamente para a academia jurídica e para nós também que nós, mulheres negras, somos mais do que entidade ‘sobrecarregadas’ sujeitas a uma multiplicidade de opressões, discriminação, dor e depressão. Nossa essência também é caracterizada por uma multiplicidade de *força*,

⁶ Embora muito se fale, pouco se estuda o homem-branco-heterossexual, o próprio avesso do protótipo “mulheres negras”. E esse é um dos pontos afinal não resolvidos da interseccionalidade: se seria esta uma teoria da subjetividade marginalizada ou uma teoria generalizada da identidade (NASH, 2008).

amor, alegria (com um salto de giro vivo, estamos vivas) e *transcendência* que floresce apesar da adversidade. (WING *apud* NASH, 2008, grifos da autora)

A tendência asfíxica é reforçada sempre que optamos por colocar as práticas entre parênteses, e o fazemos todas as vezes em que nos referimos a essas subordinações sem revelarmos as circunstâncias em que se apresentam. A antropóloga Claudia Fonseca (1999) nos alerta para o que nem sempre parece notório: a vida de nossos interlocutores não se restringe nunca à situação de pesquisa. Ainda que por vezes a atitude que oriente nossa prática científica seja a de tomar certas categorias como prévias e ir ao campo apenas para encontrá-las, e que em verdade não deixemos de nos sentir aliviados ao “coletarmos” algumas respostas às questões que formulamos (a ausência de surpresas nos diz que sempre estivemos corretos), lembremo-nos: aquele é apenas um fragmento – o que buscamos “encontrar” – de uma realidade multifacetada. Em diálogo com De Certeau, Fonseca afirma que nem tudo pode ser deduzido da relação dominante-dominado e que, ao reduzirmos o universo simbólico dos “subalternos”, e é possível fazê-lo de diversas maneiras, como, por exemplo, encarando seus comportamentos na qualidade apenas de *responsivos* a uma norma (externa, “objetiva”), terminamos por reforçar a violência simbólica que pretendemos denunciar.

Se, em vez disso, tomarmos como propósito acolher categorias não como ponto de partida da pesquisa mas como ponto de chegada, e mirarmos como estas emergem nas práticas mesmas, logo elas não apenas podem não aparecer (desaparecer!), como podem ser multiplicadas⁷. O modo com que a “bicha da favela” passa a existir no curso do meu trabalho de campo pode ser bastante elucidativo. Seu significado difere de uma prática a outra, faz fazer⁸ coisas diferentes. Dessa forma, significado aqui, antes de encerrado a uma subjetividade que

⁷ Me inspiro livremente aqui no tratamento oferecido à doença pela filosofia empírica de Annemarie Mol (2002). Para uma estimulante leitura e síntese da obra desta autora, conferir Souza (2015).

⁸ Essa é uma expressão que Latour (2001) utiliza para definir a ação. A partir da teoria do ator-rede, no qual os elementos envolvidos num acontecimento nunca estão isolados, não é adequado, ou talvez nem mesmo seja possível localizar a fonte (como se esta fosse única) da ação. O fazer-fazer faz justiça ao devir de uma rede, sublinhando o seu desdobrar-se, os efeitos e as consequências desses emaranhados. Limite-me, contudo, aqui, a resguardar o sentido de apelo, incitação, convite à ação, presente nesta significativa expressão.

o entende desta ou daquela maneira, residiria, em consonância com o pragmatismo enquanto fundamentalmente uma arte das consequências (SAVRANSKY, 2017), nas diferenças que faz, nos efeitos que produz, nas realidades modificadas (DEWEY, 2000). Operador e vindo a integrar certos campos de práticas, ocasiona comportamentos diversos. De forma análoga ao advento da expressão *queer* como modo de autodesignar-se (PEREIRA, 2006), de desqualificadora, a categoria é mobilizada como positiva, e a interseccionalidade, sintetizada pela “bicha da favela”⁹, passa a ser percebida não apenas como privação e desvantagem, mas também como recurso e oportunidade.

Se as categorias que se intersectam forem relevantes para as práticas que estamos estudando, não precisamos ficar ansiosos e abreviarmos o nosso trabalho; estas vão aparecer, deverão ser encadeadas e levadas em consideração no curso de ação dos sujeitos. Esse é um dos princípios presentes na antropologia simétrica latouriana, como argumenta Stengers (2011). Não precisamos dar o que Latour (2012), influenciado pelo pragmatismo de William James, considera um “salto mortal” e recorrer a um léxico estrutural que por vezes converte os atores em meros epifenômenos. Simetria, entre outras coisas, consiste em ausência de “causalidade de longo alcance”, que é projetada para dar conta daquilo que falta nas redes curtas (STENGERS, 2011). A proposta é menos de abandonar as grandes categorias explicativas de que tanto gostamos e mais de planificá-las através de um laborioso trabalho de mediadores, a fim de que estas não sejam “transcontextuais”, mas localizadas, colocadas em situação, ou, para nos exprimirmos no jargão pragmatista, devolvidas ao fluxo da experiência. Se levado às últimas consequências, esse princípio da antropologia simétrica torna obsoleta a distinção entre micro (particular) e macro (geral).

Contrapondo-se a Émile Durkheim, seu principal interlocutor na época, que desafiava com outra maneira de fazer sociologia, também o francês Gabriel Tarde ([1898] 2012), a cujo trabalho Latour é igualmente debitário, propõe que o universal só pode ser alcançado pelo elemental. Não mais o pequeno pelo grande, isto é, a suprema ordem a elucidar o infinitesimal, mas isto que frequentemente tomamos como fator explicativo é o que deve ser fundamentado pelos atos elementares.

⁹A geografia”, observa Jane Wills (*apud* BINNIE, 2011, p. 24), “frequentemente é usada como um substituto para a questão da classe. Os pobres são cada vez mais identificados por onde vivem”.

Como apreciam Stengers e Pignarre (2011), Latour ataca noções como “Sociedade”, “Ciência”, etc. Operadas para explicar, são estas, a bem da verdade, que devem ser explicadas. Não seria demais ressaltar que uma das orientações teórico-metodológicas do pragmatismo americano é não tomar à partida as grandes categoriais numa investigação, como bases a priori a sustentarem (ou explicarem) os feitos, mas atentar para as consequências dos últimos (DEWEY, 2000). O procedimento de direcionar o olhar para os resultados e não para os princípios pode vir a dispor noções como sociedade como consequência e não causa.

Mediante esses apontamentos, poderíamos problematizar – o que não me será possível fazer neste momento – o fato de que muitas vezes a interseccionalidade aparece, segundo extensa revisão do tema por Laura Moutinho (2014), como ponto de partida e de chegada¹⁰. O que aprendemos com aqueles que acompanhamos na pesquisa quando a conclusão de nossas investigações parecem retornar ao ponto do qual partimos?¹¹

Entre o desconforto com o presente e a insuficiência da descrição, o experimento especulativo

A fim de dar prosseguimento a meu argumento, fechando agora os parênteses da interseccionalidade, gostaria de compartilhar com o leitor uma anedota, oriunda do campo no qual tenho atuado nos últimos dez anos, quer dizer, desde o início da minha carreira como estudante de ciências sociais. Era defesa pública da tese de doutorado de um colega. Lá para as tantas, quando ele mencionava certas práticas sexuais que tornavam vulnerável a população trans à epidemia do HIV/aids, ouvi-se, em alto e bom som, da plateia de um auditório lotado: “*Tá vendo?, eles só falam essas coisas [más] da gente. Não participo mais dessas pesquisas!*”. Marcantemente ativa, a voz era de uma travesti, uma das que mais colaboraram com o estudo do pesquisador.

Existiu quem considerasse que o fato de, ao final da defesa, ela ter elogiado o trabalho, era razão suficiente para ignorar sua queixa – para

¹⁰ Mesmo que tenha observado esta tendência, Moutinho, que só a pontua na conclusão de seu trabalho, não chega a se aprofundar nessa constatação.

¹¹ Uma interessante consideração sobre o percurso e mesmo uma requalificação do que usualmente entende-se como “boa distância” em uma pesquisa pode ser apreciado em Latour (2007).

estes, isolada e pontual. Houve quem, entretanto, e eu me incluo nesse grupo, levou a sério sua insatisfação, e, mais do que entendê-la, gostaria de estendê-la, extrair dela consequências. Como podemos pensar quando nos permitimos ser arrastados e transformados pelo interesse em opinar daquelas que convencionalmente em tais ritos acadêmicos são destituídas do poder de avaliar?

Será que a travesti (a propósito, ativista) que se manifestou naquela sessão de defesa realmente acredita que a população pela qual se engaja diuturnamente está a salvo de epidemias infectocontagiosas?¹² O tema lhe seria de todo irrelevante? Por certo, como reflete Savransky (2016), as coisas vêm a importar em diferentes graus, maneiras e momentos. A relevância não pertence simplesmente à ordem da pesquisa, mas ao mundo, para o qual as coisas *já* importam. Não sendo um atributo unilateral, que pode ser estabelecido pela agenda do pesquisador, convém chegar a um acordo sobre a relevância com os próprios sujeitos com quem trabalhamos.

Sou inclinado, amigos, a pensar que a audaz manifestação da travesti se comunica com determinada exaustão. Provavelmente as razões pelas quais as ciências humanas exauriram alguns sujeitos que envolvem em seus estudos se deve pelo menos em virtude de sua abordagem: somos adeptos convictos do denunciamento. Para isso, mais vale negligenciarmos a ambivalência e complexidade inerentes às relações sociais, e, por conseguinte, às nossas próprias existências, do que destacarmos o que enfraquece nossos sujeitos de pesquisa, marcá-los permanentemente pelo que lhes falta. Afinal a travesti poderia encarar outro problema como mais importante, relevância que foi frustrada por aquela que conduziu a escrita da tese.

A corajosa militante que, com seu comportamento sabidamente alheio ao expediente, entreviu na defesa, nos disse, em outras palavras: *basta de fraqueza!* Como também nos disse: *ok, mas é só isso que você tem a dizer acerca de nós?* Mais que respeitoso – não quero tratar em

¹² Nota-se que, se na observação de Kulick (2008, p. 202), o mercado do sexo era talvez o único espaço em que as travestis podiam desenvolver autoestima e autoconfiança, receberem elogios e serem valorizadas, a atividade sexual (à qual muitas se dedicam por vezes como viabilidade única de sobrevivência) poderia facilmente ser lida na pesquisa do colega como fonte de risco de agravos à saúde, esvaziada de sua dimensão de prazer e reconhecimento. Críticas semelhantes podem ser verificadas no brilhante trabalho de Kane Race (2016) sobre os desafios que deveriam ser enfrentados pelo discurso biomédico de prevenção ao HIV/aids.

termos de mau ou de bom tom –, me parece urgente atender, se deixar afetar por sua reivindicação, entregar a contraparte que ela exigiu. Isso porque me parece que cada um de nós é, em alguma medida, o colega, que indubitavelmente com a melhor das intenções para com as interlocutoras da investigação, defendia sua tese. Combativos e ávidos por justiça social.

A não ser que consideremos fraca a autora da intervenção – alternativa a que me recuso –, já não basta, ou torna-se agora controversa a alegação de que é politicamente inconveniente¹³ a apresentação de tal devolutiva. Devo vos recordar: a brava travesti é ativista. A quem não deseja declinar ou se fazer de surdo ante à intempestiva provocação, eu diria que, para que também os entediados leitores não nos abandonem, precisamos alargar o campo dos possíveis. Uma dose de imaginação política e criatividade. Uma procura obstinada e qualquer confiança na procura.

Pensadores tão diversos quanto as filósofas Judith Butler¹⁴, Isabelle Stengers (2005) e o antropólogo Tim Ingold (2012, 2016)¹⁵, de maneiras diferentes mas desde a excitante premissa de que o mundo não está pronto e de que as possibilidades de ser humano e da vida de modo geral são constantemente remodeladas, nos encorajam a falar-

¹³ Como nos mostra Moutinho (2014) a partir dos trabalhos de Silvia Aguião, que se debruçou sobre o processo de constituição da “população LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil, a categoria “sofrimento” é acionada como chave importante para a garantia de direitos.

¹⁴ Butler reconhece expressamente seu esforço imaginativo de alargar “um campo de possibilidades para a vida corpórea” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 157). Essa preocupação aparece por vezes de modo disperso nas entrevistas que concede – além da realizada por Prins e Meijer (2002), poderia mencionar a concedida a Sara Ahmed (2016), notadamente quando Ahmed lhe pergunta sobre a agenda futura dos estudos queer. Surge também em passagens de suas obras, como no seu já clássico *Problemas de gênero* (BUTLER, 2003, p. 60), e em pronunciamentos outros, como na mesa de debate *On inequality*, que dividiu com Angela Davis em 2017 no Oakland Book Festival (cf. Globo, 2017) e ao proferir uma aula inaugural do ano acadêmico de 2019 na Universidade do Chile, onde afirmou “que a teoria entrega formas de um futuro que poderia ser” (COOPERATIVA, 2019).

¹⁵ Em *Projetando ambientes para a vida*, uma dentre a série de conferências proferidas na Universidade Federal de Minas Gerais no ano de 2011, o antropólogo britânico se propôs a pensar uma antropologia do vir-a-ser; que não fosse sobre as coisas, mas que se movesse com elas. E que com elas se correspondesse não em um mundo pré-ordenado, mas em um mundo incipiente, no âmbito de um processo vital cuja essência é de abertura e improvisação.

mos não apenas do que é. Precisamos também nos ocuparmos do que pode ser. Esse pressuposto já estava presente no pragmatismo quando, lá atrás, discutíamos teoria a título de eficácia, com a expressa implicação desta se converter em instrumento, ferramenta de reconstrução das coisas. Como nos ensina Dewey (2000), é pelo fato da realidade encontrar-se ainda em construção, é em razão de todas as coisas existentes estarem em transição, que o conhecimento, integrando a corrente da experiência¹⁶, participa ativamente do porvir das coisas. Não pode haver confusão, adverte-nos Dewey, entre a existência (de tais coisas) que antecede o *conhecer* com a existência que o próprio *conhecer* leva a cabo. É assim que a teoria do conhecimento de Dewey (2000) alcança sua máxima: “o conhecer é um tipo específico de mudança nas coisas” (p. 161).

Cabe-nos, como tarefa ético-política, experimentarmos com a especulação. Mas eis que é a partir do tempo presente, de um chão, que olhamos para frente, que damos um salto. E por isso insisto que não podemos ignorar experiências que destoem das categorias de subordinação a que estamos habituados e que conformam nossa perspectiva. Precisamos voltar nossa atenção para ali, onde, sutilmente ou não, novos mundos já estão sendo forjados. Prestar atenção às possibilidades que já habitam este mundo e nos inquirirmos para quem e de que maneira estas possibilidades poderão fazer diferença. Essa especulação é parte do pragmatismo enquanto programa de pesquisa e atitude científica: manejar o *como se*, observar certas coisas como se situadas sob condições outras “e considerar o que sucede então com elas” (DEWEY, 2000, p. 172).

Com efeito, não se trata de falarmos do que são pessoas trans, e por isso não é necessário acorrentarmos nossas discussões a uma primazia pela “maioria” e pela regularidade. Importa aqui deixarmos de lado nossa relativa falta de interesse na divergência e falarmos do que elas são capazes de fazer¹⁷. Como pessoas trans podem se comportar *se*,

¹⁶ Vale lembrar que no empirismo radical de William James (1979) há uma recusa explícita do dualismo entre pensamento e coisa. Ambos são partes diferenciáveis do que alcunha “experiência pura”, que, para o filósofo pragmatista, é o tecido, estofa, a matéria-prima de tudo. Pensamento e coisa devem ser experimentados.

¹⁷ Ponho-me em diálogo com Despret (2008) e Latour (2000), alguns dos autores que nos ajudam a pensar como o estudo de outras ciências com animais não-humanos, como a primatologia, podem nos oferecer importantes lições para refletirmos sobre as práticas das ciências sociais e humanas.

em vez de olhares tortos que interferem no seu caminhar por uma larga avenida, sofrem a convidativa influência de uma plateia ávida por escutá-las? Essa consideração parece descabida quando intelectuais descartam sistematicamente de suas persuasivas exposições a proeminente inserção de transfeministas nas universidades para se concentrarem tão-somente em situações em que estas sofreram violência na academia.

Deixamos assim de aproveitar e explorar alternativas e possibilidades latentes no presente. Presente este que, mais plural do que por vezes nos parece, pode fornecer recursos para resistirmos. Conforme nos explicam Savransky, Wilkie e Rosengarten (2017), a prática especulativa não deve ser reduzida ao infundado, o forçado ou o fantasioso. É nos fatos existentes que podemos encontrar chaves para a construção de um futuro outro, que não se limite, por seu turno, às probabilidades do presente. Se o amanhã não está determinado pelo agora, não é mera extensão deste, mas se às atuais realidades são inerentes as potencialidades que porventura atualizar-se-iam na prática (SAVRANSKY; WILKIE; ROSENGARTEN, 2017), a experimentação especulativa, ilumina Savransky (2017), “retém uma humildade aos fatos sem sucumbir a eles. Seu próprio risco interno é o de se tornar capaz de desenvolver uma imaginação que combine a liberdade do possível com a teimosia da realidade” (p. 32). Em suma, a especulação seria o cultivo de uma sensibilidade para resistir às probabilidades.

Stengers costuma argumentar que as ciências experimentais (como a química) produzem situações que tornam os objetos *capazes* de fazer o que não fazem em circunstâncias habituais. Mudam-se o ambiente, mudam-se as práticas. Para a filósofa da ciência, as ciências sociais, pelo contrário, costumam abordar os sujeitos com que trabalham pela fraqueza, por certa propensão à submissão. Como cada prática, todavia, lida com o problema de como promover sua própria força, e como nossas proposições farão parte do ambiente de prática a que nos referimos (do contrário, a travesti que se manifestou na assistência da defesa de um doutorado seguiria indiferente ou não demonstraria interesse nas observações do pesquisador), precisamos nos reportar aos sujeitos através do que seria considerado sua força, do que são afinal capazes de fazer. Nesta direção, o experimento com o *como se*, mencionado acima, pode permitir que desenvolvamos aquilo que, como nos recorda Dewey (2000), o pragmatista Charles Peirce intitulou de “hábito mental do laboratório”.

“Se um ambiente deve ser descrito em termos de encontros”, pontua Stengers (2008, p. 49), encontros que afinal podem resultar nutritivos, desafiadores, tóxicos, há que nos perguntarmos se nosso encontro com os sujeitos que abordamos no campo lhes será capacitador, no sentido de expandir sua capacidade de ação, ou enfraquecedor. Ao voltarmos do trabalho de campo e trazermos à existência para os nossos pares pessoas cujas práticas não se definem pela produção de conhecimento, costumamos nos referir àquele ambiente que nos rendeu aprendizado como “meu campo”. Mas, como assinala Stengers (2017), esse possessivo em nada diz respeito a um direito de propriedade, não é isso. Expressa antes a produção de uma relação de pertencimento, um vínculo. Todavia, como todo vínculo e como toda troca entre grupos diferentes, também se trata este de um empreendimento, de uma criação arriscada, que envolve restrições e obrigações, as quais, por sua vez, sujeitam os envolvidos à acusação de traidores.

Quando investimos de força os sujeitos com quem trabalhamos, também voltamos a eles para prestar-lhes conta. Parcialmente (pois que não em tempo de reformular a escrita), foi como se portou meu colega ao convidar os sujeitos de sua pesquisa para a defesa da tese. É assim que, nesse trânsito entre dois grupos, figuramos como uma espécie de diplomata, personagem conceitual da filosofia de Isabelle Stengers. Mas, ainda a grosso modo, a diplomacia, como enfatiza a autora (STENGERS, 2011), só se dá entre *poderes*; o que significa que aqueles para quem o diplomata retorna têm o poder de rejeitar suas propostas (por exemplo, de “tradução”¹⁸). Caso isso aconteça, ele poderá ser qualificado pelo grupo que o comissionou enquanto diplomata como traidor. Subjaz nessa provocação outro não menos importante aporte de envergadura ética de Stengers (2017): não sermos insultuosos com aqueles de cuja hospitalidade gozamos, ou, como aprendera com Deleuze, “escrever de forma a não trazer tristeza àqueles sobre os quais escrevemos” (DIAS et al., 2016, p. 179)¹⁹.

¹⁸ Promissora e propositiva em termos éticos e metodológicos, as implicações da noção de tradução na pesquisa científica presentes na filosofia de Vinciane Despret, destacando, em articulação à figura do diplomata, sua produção negociada a partir de um vínculo estabelecido no trabalho de campo, podem ser apreciadas em Baum et al. (2014, p. 163-4).

¹⁹ Não poderia deixar de mencionar aqui a observação, presente em Coacci (2018), da acadêmica e ativista transfeminista Viviane Vergueiro: “quando eu leio esses trabalhos (...) me bate uma bad, esse povo não pensa que uma travesti vai ler. Não se

A propósito, contra as filosofias ocupadas em reiterar a lengalenga de nossas fraquezas, vejam o que incisivamente escreve Michel Serres sobre o poder do corpo humano e suas inesperadas façanhas:

Conheçam suas incríveis capacidades: infatigável e feito para a penúria, o animal humano pode sofrer remando durante meses para atravessar o Pacífico, (...) viver trinta anos doente com falta de ar, na asfixia e no sofrimento para compor uma obra musical (...), pode combater um Estado criminalmente perverso e até mesmo lutar contra qualquer coletividade que o condicione. (...) Os miseráveis sobrevivem em condições tão ínfimas que muitos poderiam considerar mortais; quantas mães não enfrentam pacientemente o desemprego, a pobreza, a insegurança e o desespero em que sobrevivem suas famílias? (SERRES, 2004, p. 38-9)

Se estivermos de acordo de que ciência é criação, devemos nos perguntar que sorte de sujeitos tornaremos presentes. E, evocando novamente Stengers (2005), desta vez a partir de sua atração pelas bruxas, que mobilizam seu pensamento, a parafrazeio, perguntando se seriam estas mulheres fracas e injustamente excluídas ou mulheres de cujo poder os filósofos podem ter tido medo?

Para não concluir

Procurei mostrar mediante esse breve ensaio, parcial e incompleto, e de título francamente presunçoso em que borboleteei alegorias e situações das mais diversas pelas quais fui tocado (trabalho de campo, rituais acadêmicos, excertos de livros), como não podemos predeterminar o que conta em cada interação, às custas de desprezar valores que nossos sujeitos de pesquisa fazem existir e de não permitir com que o novo apareça na pesquisa social.

Se assim como a ciência, a arte também colabora com o processo de (re)povoamento do mundo, esta última parece ter sido mais exitosa

pressupõe que a pessoa leitora será uma pessoa trans ou travesti” (Caderno de Campo, Desfazendo Gênero, 13 de outubro de 2017)” (COACCI, 2018, p. 208, grifos do autor). A partir do desconforto de Vergueiro, indago-me quais reverberações podem ser produzidas na escrita quando não relegamos os nossos sujeitos de pesquisa ao “campo”; quando, em vez de abandonarmos sua companhia alhures, assumimos que são também interlocutores do nosso texto.

na promoção da força das vozes que ganham a cena. O que pensar, afinal, das personagens a que um grupo de estudiosos tem recentemente classificado como *artivistas*²⁰, como a cantora e compositora Linn da Quebrada, que, armada da força da *Bixa Preta* (ouve-se, em música homônima, a onomatopeia de disparo de uma arma de fogo: *trá trá, trá-trá!*), já não admitirá o riso de escárnio de que é objeto ao andar pela rua? Hudson, bicha da favela, “treinada” como se dizia, alega não correr os riscos a que meu corpo – de certo ponto de vista, desnudo – se expõe.

Afora os propósitos de nossa onda política delatora, de garantia aliás questionável quando supomos que denunciar é tudo o que podemos fazer, força e alegria já não podem soar desconcertantes. Nada obstante, falar de interseccionalidade é se reportar a um tornar-se mais vulnerável e mais marginalizado, em um entrelaçamento que nunca resulta rentável. Assim, a cada vez que investirmos na supremacia das “estruturas” e acionarmos os propagados marcadores sociais da diferença, o conjunto de relações sociais desiguais, como sinônimo apenas de múltiplas opressões, e abraçarmos a subordinação como um dado prévio à pesquisa, haverá, a objetarem e resistirem a nosso enunciado, e mobilizando de modo criativo o que denominamos interseccionalidade, uma travesti ou uma *bixa preta*. Não intrometidas, mas felizmente interessadas no estudo, pois que por ele afetadas.

Ao sermos aceitos em suas comunidades para a realização de uma pesquisa, devemos, qual um diplomata, promover sua força, redefiní-las nesses termos, e não em sua fraqueza. Como um dos mais relevantes legados assinalados pelo modo de proceder do pragmatismo, na medida em que este (re)integra e põe a ideia a trabalhar na corrente da experiência (DEWEY, 2000), levamos em devida consideração a assertiva de que toda teoria é eficaz e produz desdobramentos, implica em preocuparmo-nos se nossa teoria é capaz de criar novas práticas e novas formas de pensar, se esta contribui para transformar o modo que determinados assuntos são endereçados. E se no exercício de uma descrição já estamos participando da configuração e do prolongamento de uma prática – vimos que, segundo a perspectiva do pragmatismo clássico, o binarismo entre pensamento e ação não se sustenta – que saibamos, como a arte, disponibilizar recursos para que as práticas que estudamos sobrevivam. “A existência de uma prática”, argumentou Stengers, “al-

²⁰ Ver, por exemplo, Colling, Sousa e Sena (2017).

tera a paisagem de outras práticas” (STENGERS; MATHIEU; VERS-TRAETEN, 2000, p. 58).

Assim, a concordância com a alegação de que a teoria nunca é inocente e que a eficácia a ela subjaz, em vez de nos acomodar e isentar como observadores alheios ao próprio fluxo da realidade, impõe responsabilidade aos pensadores, requer nossa colaboração. Sua prática, como nos revelam os estudiosos com quem dialogamos ao longo do texto, é ingrediente ativo no mundo, participa de sua transformação. Partindo da aposta de um presente inacabado, de um futuro indeterminado, cuja realização está em aberto, de um mundo em permanente construção, a eficácia, como uma atenção aos feitos e consequências de uma prática de conhecimento, mantém relação direta com a postura que Savransky (2017) chama de “audácia especulativa”, a qual se radica nesta possibilidade de frustrar aquilo que se apresenta como provável, orientando-se, em vez disso, “para o cultivo de um futuro diferente que sem a sua intervenção pode ter sido mais difícil de alcançar ou imaginar” (SAVRANSKY, 2016, p. 12).

De minha parte, que ingenuamente acreditava estar fazendo outra coisa que não dando continuidade à pesquisa iniciada no mestrado, tratarei nos próximos trabalhos justamente dos tais “*grupinhos* de dança” a que Rafa, protagonista de minha dissertação, se opunha. Delongar o trabalho de campo entre jovens não heterossexuais da periferia é já dar oportunidade para que eles se apresentem de outras maneiras. A bem dizer, penso então acompanhar no doutorado sujeitos que Rafa poderia ter sido e que não foi. Desta vez, diferentemente da tônica posta na dissertação sobre, entre outros assuntos, os desafios relacionados a trajetória educacional e inserção no mercado de trabalho, temas recorrentemente pautado por meu interlocutor, os jovens e adolescentes com quem interajo, a partir do seu interesse e engajamento na dança (e não prioritariamente em ascender socialmente) estão envolvidos em relações em que podem, de modo muito mais explícito, mostrar sua força.

Se por vezes os “contextos” transsituacionais parecem incontestados em nossa prática, estes não me ajudam muito na compreensão do que os jovens com quem trabalho fazem. A chave para aprender com eles são as situações mesmas, e, à vista disso, a interseccionalidade como instrumento de pesquisa e artifício analítico definitivamente não pode ser considerada em seu caráter “essencial”, mas as categorias por esta produzidas, vide a *bicha da favela*, bem podem ser percebidas

como categorias de ação, e talvez como um evento – enquanto tal, de realização contingente, não garantida; uma conquista por assim dizer, podendo ser instaurada de diversas maneiras.

Referências

AHMED, Sara. Interview with Judith Butler. **Sexualities**, [s.l.], v. 19, n. 4, p. 482-492, 2016.

_____. The good will. In: _____. **Willfull subjects**. New York; Shanghai: 2014. p. 59-96.

APPLE, Michael W. **Educação e poder**. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BAUM, Carlos et al. A invenção do método: diplomacia como ética de pesquisa. **Revista Pólis e Psique**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 155-172, 2014.

BINNIE, Jon. Class, sexuality and space: a comment. **Sexualities**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 21-26, 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COACCI, Thiago. **Conhecimento precário e conhecimento contra-público: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil**. 2018. 290 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

COLLING, Leandro; SOUSA, Alexandre Nunes de; SENA, Francisco. Enviadescer para produzir interseccionalidades. In: OLIVEIRA, João Manuel de; AMÂNCIO, Lígia. **Gêneros e sexualidades: interseções e tangentes**. Lisboa: Maiadouro, 2017. p. 193-216.

COOPERATIVA. *Judith Butler: estudios de género permiten mirar “un futuro que podría ser”*. [S.l. [2019]. Disponível em: <<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/educacion/universidades/judith-butler-estudios-de-genero-permiten-mirar-un-futuro-que-podria/2019-04-05/115832.html>> Acesso em: 26 abr. 2019.

CORRÊA, Mariza. Prefácio: esboços no espelho. In: LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 9-22.

DAVIS, Kathy. Intersectionality as buzzword: a sociology of Science perspective on what makes a feminist theory successful. **Feminist Theory**, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 67-85, 2008.

DESPRET, Vinciane. The becomings of subjectivity in animal worlds. **Subjectivity**, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 123-139, 2008.

DEWEY, John. **La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

DIAS, Jamille Pinheiro et al. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 155-186, ago. 2016.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 10, p. 58-78, 1999.

GLOBO. Corpo: artigo indefinido. **Caderno Globo 12**. São Paulo: Globo Universidade, 2017.

HANCOCK, Ange-Marie. When multiplication doesn't equal quick addition. **Perspectives on Politics**, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 63-79, 2007.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.

INGOLD, Tim, et al. Diálogos vageiros: vida, movimento e antropologia, **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 11, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/334>>. Acesso: 28 ago. 2018.

JAMES, William. Ensaio em empirismo radical. In: _____. **Pragmatismo e outros textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 171-205.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LATOUR, Bruno. A ligeira surpresa da ação: fatos, fetiches. In: _____. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru: EDUSC, 2001. p. 315-345.

_____. A well-articulated primatology: reflexions of a fellow-traveller.

In: STRUM, Shirley; FEDIGAN, Linda (Eds.). **Primate Encounters**. Chicago: University of Chicago Press, 2000. p. 358-381.

_____. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (Orgs.). **Objectos impuros: estudos sociais da ciência**. Porto: Afrontamento, 2007. p. 39-61.

_____. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador, Bauru: EDUFBA, EDUSC, 2012.

LEWIN, Ellen. Who's queer? What's queer? Queer anthropology through the lens of ethnography. **Cultural Anthropology**, [s.l.], v. 31, n. 4, p. 598-606, 2016.

LOPES, Maycon. Pagode e perigo: discutindo contendas de gênero na Bahia. **Campos**, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 97-117, 2014.

MCCALL, Leslie. The complexity of intersectionality. **Signs**, [s.l.], v. 30, n. 3, p. 1771-1800, 2005.

MOL, Annemarie. Doing disease. In: _____. **The body multiple: ontology in medical practice**. Durham; London: Duke University Press, 2002. p. 1-27.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 42, p. 201-248, jan./jun. 2014.

_____. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homo)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 103-16, jan./abr. 2006.

NASH, Jennifer C. Re-thinking intersectionality. **Feminist Review**, [s.l.], v. 89, n. 1, p. 1-15, 2008.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. A teoria queer e a Reinvenção do corpo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 27, p. 469-477, jul./dez. 2006.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

RACE, Kane. Reluctant objects: sexual pleasure as a problem for HIV biomedical prevention. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, [s.l.], v. 22, n. 1, p. 1-31, 2016.

SAVRANSKY, Martin. Of recalcitrant subjects. *Culture, Theory and Critique*, [s.l.], v. 55, n. 1, p. 96-113, 2014.

_____. **The adventure of relevance: an ethics of social inquiry**. London: Macmillan, 2016.

_____. The wager of an unfinished present: notes on speculative pragmatism. In: WILKIE, Alex; SAVRANSKY, Martin; ROSENGARTEN, Marsha (Eds.). **Speculative research: the lure of possible futures**. Abington; New York: 2017. p. 25-38.

SAVRANSKY, Martin; WILKIE, Alex; ROSENGARTEN, Marsha. The lure of possible futures: on speculative research. In: WILKIE, Alex; SAVRANSKY, Martin; ROSENGARTEN, Marsha (Eds.). **Speculative research: the lure of possible futures**. Abington; New York: 2017. p. 1-17.

SERRES, Michel. **Variações sobre o corpo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SOUZA, Iara Maria de Almeida. A noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas. *Ilha - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 49-73, ago./dez. 2015.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002a.

_____. Beyond conversation: the risks of peace. In: KELLER; Catherine; DANIELL, Anne (Eds.). **Process and difference: between cosmological and poststructuralist postmodernisms**. New York: State University of New York Press, 2002b. p. 235-255.

_____. **Cosmopolitiques II**. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2011.

_____. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. **Subjectivity**, [s.l.], v. 22, n. 1, p. 38-59, mai. 2008.

_____. Introductory notes on an ecology of practices. **Cultural Studies Review**, [s.l.], v. 11, n. 1, p. 183-196, mar. 2005.

_____. Reativar o animismo. **Cadernos de Leitura**, Belo Horizonte, n. 62, p. 1-15, mai. 2017.

STENGERS, Isabelle; MATHIEU, Nicole; VERSTRAETEN, Pierre. Discipline et interdiscipline: la philosophe de «l'écologie des pratiques» interrogée. **Natures, Sciences, Société**, [s.l.], v. 8, n. 3, 2000.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. **Capitalist sorcery: breaking the spell**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TARDE, Gabriel. **As leis sociais: um esboço de sociologia**. Niterói: Editora da UFF, 2012.

VILLANI, Maycon Lopes. **Para não ser uma bicha da favela: uma etnografia sobre corpo, sexualidade e distinção social**. 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.



Quem é esse rapaz que tanto androginiza:
Transgressões vestimentares e uso político da moda
por homossexuais não-hegemônicos¹

Emerson Silva Meneses

Quem é esse rapaz que tanto androginiza? / Que tanto me
convida pra carnavalizar / Que tanto se requebra do céu de um
salto alto / E usa anéis e plumas pra lantejoulizar / Que acena
e manda beijos pra todos seus amores/ E vive sempre a cores
pra escandalizar (Kledir Ramil, Androginismo, 1978)

Introdução

Percebemos nas últimas décadas um processo de crescente aceitação da homossexualidade na sociedade, inclusive na brasileira. O homossexual perde gradativamente seu caráter marginal e subalternizado, e migra para papéis menos periféricos no mercado e na sociedade. Reflexo disso é a crescente inserção e visibilidade de gays nos meios político, corporativo e acadêmico, seu reconhecimento como mercado consumidor, sua maior visibilidade nos meios de comunicação, etc.

Por outro lado, junto com essa maior aceitação, percebemos também a existência de uma homossexualidade padrão. A homossexualidade aceita é a homossexualidade do marketing, do mercado consumidor gay, da padronização, da normatividade dentro da homossexualidade. O homossexual aceito é aquele que adere a uma determinada estética: o “homossexual inodoro” (Hocqenghem, 1980), o gay “discreto e fora do meio” palatável à sociedade heteronormativa. Há uma aceitação da homossexualidade, desde que se cumpram determinadas expectativas sociais que terminam por reafirmar a heterossexualidade como modelo (Miskolci, 2016).

Por fim, também temos percebido um movimento, sobretudo nas novas gerações, que se opõe a essas imposições e começa a questionar

¹ Este texto é uma versão condensada da dissertação de mestrado do autor, defendida em junho de 2019 junto ao Programa de Pós-Graduação em Têxtil e Moda da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP).

essas exigências sociais. E esse questionamento tem um componente importante no uso de moda. Muitos jovens homossexuais têm passado a usar peças de vestimenta que não seriam usadas por aqueles gays padronizados e socialmente aceitos. Do ponto de vista comportamental, também se apropriam de termos pejorativos ou ofensivos a eles historicamente dirigidos – como bicha, viado, entre outros – autointitulando-se dessas formas e fazendo disso um dos pilares de uma cultura de resistência. Resistem a imposições sociais relacionadas a gênero e orientação sexual.

Esta pesquisa visa o estudo social e comportamental deste grupo, formado por homens gays cisgênero orgulhosamente efeminados, contestadores do padrão masculino normativo. Nosso objetivo é *discutir os elementos contemporâneos de disrupção da homossexualidade hegemônica no Brasil praticados por gays orgulhosamente efeminados, investigando em específico o papel das escolhas vestimentares como instrumento político de performance de homossexualidades contra-hegemônicas*.

Para atingir esse objetivo, o presente artigo se estrutura em cinco seções, além desta Introdução. Na seção 1, tomamos de empréstimo de Michel Foucault e Judith Butler um pequeno conjunto de conceitos que consideramos relevantes para inspirar a análise. Na seção 2, apresentamos os aspectos metodológicos da pesquisa, que se baseou em entrevistas com cinco homossexuais masculinos da cidade de São Paulo. As seções 3 e 4 trazem a análise propriamente dita, apresentando separadamente o depoimento de cada entrevistado e em seguida fazendo uma análise cruzada. Na seção 5 apresentamos as considerações finais, apontando aquilo que acreditamos serem as contribuições do estudo, suas limitações e sugestões para pesquisa futura.

Busca de uma lente teórica

Em “História da sexualidade I - a vontade de saber”, Foucault ([1976] 1988) discorre sobre os valores morais repressores que se tornaram dominantes a partir da era vitoriana, e suas consequências sobre a sexualidade. Se por um lado a moral vitoriana valorizou uma sexualidade contida, puritana e muda, que nega ou invisibiliza tudo o que esteja fora dos valores conservadores, de outro lado isso também fez com que as “sexualidades ilegítimas” acabassem encontrando espaços

para evidenciar-se. Foucault rejeita assim a “hipótese repressiva”: seja na literatura ou em discursos como o médico e o policial, as sexualidades dissidentes sofrem uma verdadeira explosão discursiva, pois nunca estiveram tão presentes em discursos como quando se passou a propor silenciá-las.

Talvez se trate em última análise de algo semelhante ao que podemos testemunhar atualmente, quando o gay que ganhou *status* de socialmente aceito é aquele (e apenas aquele) que reproduz determinadas características e modos de vida da norma hegemônica. Em um possível paralelo com o raciocínio de Foucault, acreditamos que o rechaço e a menor aceitação de que gozam outras homossexualidades acaba por proliferar discursos sobre elas, ainda que sejam discursos reguladores. É o caso das bichas que pesquisaremos, que escandalizam por suas escolhas vestimentares.

Já Butler, em *Problemas de Gênero* ([1990] 2017), afirma que há uma norma social já instalada para que o sexo e o gênero dos sujeitos estejam sempre em conformidade. Ao afirmarmos ser o sujeito, ao nascer, um menino ou uma menina, lhe impomos a expressão dele esperada. Os atributos de gênero, para Butler, não são “expressivos”, no sentido de que expressam, demonstram ou revelam uma identidade preexistente; eles são “performativos”, na medida em que precedem e efetivamente constituem a identidade do sujeito desde o nascimento. No dizer de Butler, a sociedade tenta traçar um plano a ser seguido, que por vezes é transgredido. Ou, como diz Guacira Lopes Louro, há “uma matriz heterossexual [que] delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões” (Louro, [2004] 2016, p. 17).

É a partir desses conceitos que nossa leitura do uso de moda por homossexuais efeminados pode dar-se. Queremos entender esta homossexualidade não aceita e suas expressões: os códigos de comportamento ou formas de subjetivação desses corpos que não se submetem às normas de aceitação, “sob pena de cometer faltas que o expõem a um castigo” (Foucault, [1994] 2004, p. 215), que pode ser tanto a abjeção, o rechaço, ou a violência física. A pesquisa refere-se a homens que, embora cisgênero, transgridem as imposições imagéticas e o comportamento indicado para o gênero masculino; nesse sentido, os ritos sociais que expressariam a performatividade masculina são por eles questionados, em especial pelo modo de vestir.

Percurso metodológico

A coleta de dados para esta pesquisa baseou-se fundamentalmente em entrevistas em profundidade, realizadas presencialmente a partir de um roteiro semiestruturado, pensado de forma a dar abertura aos entrevistados para expressarem livremente suas visões e acrescentarem tópicos não previstos. A busca por potenciais entrevistados se deu em um espaço contemporâneo e importante na vida homossexual: o espaço virtual. Partimos do que poderíamos chamar de “catálogo” das categorizações performativas gays no espaço virtual: as *hashtags* utilizadas em redes sociais para autointitulação. São categorias como: #feminina, #afeminada, #efeminada, #bicha, #bixa, #viado, #poc, termos de busca criados pelos próprios integrantes das redes sociais como forma de autodescrição e identificação.

Dessa forma fizemos contatos iniciais, por meio de redes sociais, com 12 possíveis entrevistados, dos quais 7 acabaram não participando da pesquisa por não se mostrarem interessados ou disponíveis para conceder entrevista. Cinco aceitaram o convite para uma entrevista pessoal, número que nos pareceu adequado para o estudo. Assim chegamos a Tulio, Guilherme, Alison, João e Vinícius, nossos entrevistados.

As cinco entrevistas foram realizadas pessoalmente, no período de 28 de junho a 23 de agosto de 2018. Com a devida permissão dos entrevistados, elas foram gravadas para posterior transcrição e análise. A cada entrevistado foi oferecida a possibilidade de manter sua identidade em sigilo no presente trabalho, caso assim preferisse. Todos, no entanto, optaram por permitir que suas identidades fossem reveladas. Como estratégia, os encontros se realizaram em lugares públicos, para assim nos certificarmos de que as escolhas vestimentares de transgressão aconteciam de fato no dia-a-dia, e não apenas em fotos para as redes sociais. Uma análise individual dos depoimentos assim obtidos é apresentada na próxima seção, para em seguida fazermos uma análise cruzada, comentando os resultados, na seção subsequente.

Depoimentos: agora que são elas!

A partir deste momento, ouçamos Tulio, Guilherme, Alison, João e Vinícius, homens que, embora tenham passado grande parte de suas vidas enfrentando a necessidade de mostrar “macheza”, decidiram abdicar dessa virilidade e encontraram no uso de roupas e outros itens de

moda um dos meios de fazê-lo, e assim acabam por “criticar as concepções dominantes do que é ser homem, mulher, masculino ou feminino”. (Miskolci, 2016, p. 63).

Tulio

Meu primeiro entrevistado foi Tulio Souza Costa, 27 anos. Suas fotos no Instagram eram em festas, exposições, dentro de casa, em bares, mas em especial uma foto me fez querer entrevistá-lo. Nela, Tulio usava um vestido rosado em seda de corte oriental, muito parecido ao do figurino feminino de *Amor à Flor da Pele*, um icônico filme do diretor chinês Wong Kar-Wai. A foto foi tirada em plena rua, e Tulio performava uma masculinidade contra-hegemônica sob os olhos dos passantes. Enviei uma mensagem pelo Facebook explicando meu trabalho de pesquisa e convidando-o para uma entrevista. Nos encontramos numa tarde em um café na rua Maria Antônia, endereço movimentado em São Paulo.

Tulio chegou vestindo uma blusa feminina em tecido leve, que deixava seus pêlos do peito à mostra, um *mule* nude e uma saia plissada bege com bastante brilho, de comprimento abaixo do joelho, além de brincos compridos. O conjunto claramente transgredia os códigos vestimentares masculinos tradicionais.

Tulio conta que sentiu necessidade de deixar sua cidade natal, Herculândia, no interior de São Paulo. Criado em ambiente evangélico ligado à Assembleia de Deus, ele se descobriu homossexual aos 12 anos e se assumiu publicamente 5 anos mais tarde. “Eu era uma figura muito estranha na cidade”, explica. Morando em São Paulo desde 2012, atualmente trabalha em uma conhecida editora de livros.

Também nos conta que “eu nunca me achei bonito, nunca me achei sensual, sempre me achei o patinho feio”, e que isso também contribuiu para a construção de seu uso de moda. Eu questiono os parâmetros de beleza que o levavam a essa avaliação, e ele afirma que seguia os parâmetros típicos masculinos (hegemônicos): não via em seu corpo a beleza masculina máscula, tradicional, o que o levou ao extremo oposto: um efeminamento estético, um cultivo do estranho. Diz usar elementos como lantejoulas, paetês e *looks* com salto alto, com a finalidade de criar interesse e olhares para si a partir de uma estética exagerada.

Com isto, as nuances entre o masculino e o feminino foram lhe

interessando cada vez mais. Usa barba, ferramenta de privilégio masculino, aliada às vestimentas femininas, e avalia que essa mistura é compatível inclusive com o mundo do trabalho, no meio corporativo. Ele relata que na editora em que trabalha há um código de vestimenta. Desta forma, embora se utilize da mistura de peças femininas e masculinas, Tulio procura usar peças que respeitam os códigos vestimentares ali presentes. Diz ele: “Eu sei como me vestir no trabalho. Eu uso todos os signos que eles usam. Por exemplo: eu uso saia, [mas] minha saia sempre vai ser abaixo do joelho, eu não uso saia acima do joelho. Porque é uma coisa que eles aceitam!”.

Sobre os gays padrão, ele diz: “Eu sinto que essas pessoas ficam num lugar tão cômodo que não precisam fazer mais nada”. Entretanto, também admite uma busca, mesmo que pequena, de aceitação por meio de signos de masculinidade. Isso se manifesta quando, falando sobre beleza e privilégios de masculinidade cis, ele diz: “Eu fico muito mais bonito com barba [...] [e] aí começa o jogo: eu fui percebendo que quanto mais feminina era minha roupa, mais ressaltava o que eu tinha de masculino”.

Sobre normas, classificações e a necessidade de normatização ditadas pela sociedade, ele relata que com frequência lhe perguntam se ele se identifica como trans, como travesti ou como pessoa não binária. “É uma travesti peluda? É uma mulher de barba? É um homem de batom? [...] Não tem nada a ver, gente, o que eu sou é um homem que quer se vestir com estas coisas!”.

Quando indagado sobre violências simbólicas (Bourdieu, 1998), Tulio responde: “Até que eu tenho sentido um pouco nos últimos anos, mas é raro”, Mas conta de um dia em que “tentei entrar no Shopping Light, mas eles me proibiram de entrar, exceto se a entrada fosse feita pelo elevador de serviço”. Ao passar por essa tentativa de controle como a de um dispositivo disciplinar (Foucault, 1988), ele acrescenta que “nesse dia eu fiquei muito mal [...]. Mas é bom quando isso acontece, porque eu acho que eu quase me sinto mais vivo, sabe? Dá outro sentido para o que eu faço, que é: eu preciso fazer mais! Eu preciso continuar fazendo, eu preciso disso”. Tulio também relata ter sofrido tentativas de violência física. Ele se locomove pela cidade de bicicleta (foi assim que chegou para a entrevista), e conta que isso o faz sentir-se protegido, pois sempre que vai ser insultado, “é tão rápido que não dá tempo”.

Durante várias passagens da entrevista, atentei ao fato de que,

sempre que Tulio se referia a algum homem como sendo “bonito”, tratava-se do estereótipo gay padrão: virilidade, músculos, vestimenta masculina. Ele, no entanto, se considera um ativista pelo reconhecimento de outro tipo de masculinidade: “Eu me sinto muito ativista. Porque você estar na rua, 11 horas da manhã, assim (aponta para o corpo vestido), isto pra mim é ativismo. É as pessoas olharem e isso ficar comum pra elas. Esse é o meu trabalho”. E completa: “O papel que eu me propus a fazer é de estar na vida desse jeito. Eu acho que é um papel muito importante também”.

Guilherme

Guilherme Takahashi (ou Gui, como gosta de ser chamado) é um jornalista e advogado de Maringá, de 31 anos, vivendo em São Paulo há 5. Antes do nosso encontro, eu havia chegado a ele por meio do Instagram, seguindo o rastro de *hashtags*. Nas redes e na entrevista que me concedeu, Guilherme se declara orgulhoso do seu modo de vida: “Sinto um prazer enorme em levantar de manhã, me maquiar, me vestir e sair para encarar a vida”.

Começamos a entrevista falando sobre os modos de performatização de sua masculinidade. Guilherme usa cotidianamente vestimentas femininas. No nosso encontro ele vestia calça skinny jeans, camiseta listrada, robe feminino verde, *scarpin* de verniz bege e bolsa feminina, além de estar maquiado com sombra em tom prateado e usar bastante máscara de cílios. Fez o trajeto a pé, de aproximadamente 10 minutos, de sua casa até o local marcado, um café no bairro de Santa Cecília. E contou sobre o olhar de crítica das pessoas. Diz causar frequentemente “fofoquinhas e burburinhos”, por onde passa.

Guilherme diz já ter sido “barrado no provador”, em uma loja de roupas femininas de um shopping prestigiado em São Paulo. Era um homem gay querendo provar uma peça, e o poder heteronormativo impedia o uso desse espaço generificado. Ele relata sua reação ao episódio: “Nunca me senti tão homem na minha vida! (risos)”. Conta que não reagiu por ter um perfil “mais reservado e quieto”, mas esclarece: “Acho importante também afrontar o preconceito e o machismo. A gente tem que se lembrar que muitos dos direitos LGBT não foram conquistados só com conversa, arco-íris e coração. Também precisamos lutar”.

Questionado sobre sua relação com os insultos e com as violências simbólicas como essa que sofreu, Gui conta que “já passei e ainda passo por isso. Tem homofóbico que grita do caminhão, tem olhares conservadores de desaprovação no metrô, tem cochicho com a colega seguido de risadinha, tem cotovelada no amigo e apontamento com o queixo. Mas chega uma hora em que você fica com a casca grossa e liga um belo foda-se”.

Guilherme prossegue: “Eu trabalho no Jaguaré, quase Osasco. Então, ir montada todo dia, fazer uma baldeação de ônibus na avenida Rio Pequeno, as pessoas olham, não tem como!”. Apesar disso, faz questão de se visibilizar frente aos outros, o que me lembra Rancière quando diz, “aquele que não tem nome não pode falar” (Rancière, 1996, p. 36).

Ainda assim, Guilherme confessa sua preocupação com possíveis violências em espaços públicos. “É interessante que, agora que eu estou com cabelo mais comprido, as pessoas me confundem muito mais com mulher. Eu comecei a sentir que a violência homofóbica é menor [que a sofrida por mulheres] e às vezes eu fico até com medo. Já aconteceu, e eu fico com medo. Tento ser o menos responsivo possível porque eu não sei qual vai ser a reação desse cara, se ele descobre que eu não sou mulher”.

Gui trabalha com jornalismo de moda. Em junho de 2018, postou no Instagram fotos de uma viagem a trabalho ao México, em que usa um terno de corte tradicional, porém estampado com garças e de tecido acetinado, algo que faz a peça ser vista, e vendida, como feminina. Quando questionado sobre sua forma de lidar com os códigos vestimentares no trabalho, Guilherme responde: “Se estivesse trabalhando no Bradesco, por exemplo, eu não sei se conseguiria (vestir-se dessa maneira)”, porém em seu emprego “é de boa, porque eu trabalho numa indústria que é mais tolerante”. Mas logo repensa e diz que, caso não usufruísse dessa liberdade, tentaria criar formas de vestir que pudessem expressar parte de sua identidade mesmo que não tão claramente. Essa provavelmente seria sua ferramenta em ambientes mais ortodoxos, diz. Ferramenta semelhante à que usou recentemente, quando foi padrinho de casamento, vestindo um terno tradicional. “Ao usar o terno, eu não me reconheci!”. Gui explica que fez isso em consideração às amigas presentes no evento: “Eu sei que qualquer coisa que eu usasse [referindo-se ao que veste normalmente] chamaria mais atenção do que elas!”.

Guilherme diz ter um irmão também gay, porém bastante heteronormativo. Esclarece que o irmão, ao seguir uma homossexualidade com signos de masculinidade padrão, não sofreu os mesmos controles nem o mesmo preconceito. Isso aparece explicitado em uma fala da mãe, por ele reproduzida: “Você não precisa ficar saindo com essa sapatilha!”. A relação com os pais modificou-se com o tempo, depois de conversas e uma aceitação maior da feminilidade que ele sempre expressou, mas durante um bom tempo a violência simbólica sofrida em casa “era uma das maiores opressões”. Se a violência parte “de um estranho na rua, que é homofóbico, você manda a pessoa se foder e se-gue”, porém, “quando se tem isso constantemente entre seus familiares, é mais complicado”.

Quando indagado sobre os tipos de homens com os quais costuma se relacionar, ele diz que tem uma preferência por “caras mais heteronormativos”. Já chegou a procurar por homens que “lidavam melhor com a própria feminilidade”, mas ele não se sente atraente o suficiente para eles. Acredita que atrai mais os heteronormativos porque “existe uma fetichização do afeminado”. Guilherme afirma sempre ter percebido olhares e tratamentos que o objetificam, por ter sido sempre “a bicha mais pintosa e a criança viada”.

De acordo com Guilherme, ser uma bicha efeminada o leva para um lugar solitário. “O preço que pago é a solidão, embora valha a pena”, diz. Esse preço é proporcional à aparência mais feminina: “Agora que estou com o cabelo mais comprido, eu sou muito mais rejeitado dentro do meio gay”. E esmiúça a explicação referindo-se à sua experiência com aplicativos de encontros: “Se você entrar hoje em qualquer aplicativo gay de pegação, você vai ver uma quantidade enorme de ‘eu não curto afeminado, asiático, gordo...’”. E continua: “E o que me incomoda muito, quando a pessoa vem com um discurso de ‘eu-curto-afeminados’, é a fetichização e a objetificação. Antes de perguntarem meu nome, eles perguntam se eu uso calcinha!”.

Em sua vida cotidiana, Guilherme evidencia a força de um corpo viado com a desenvoltura necessária para dizer, ao final da entrevista: “Moda e beleza se tornaram meus exercícios diários de autoestima. É durante aqueles minutos na frente do espelho que me cuido e exerço minha escolha de ser quem quero ser. Para a maioria da população esse processo é uma garantia. Para as bichas, é uma conquista”.

Alison

Alison Carvalho sugere que nosso encontro seja em um restaurante em Santa Cecília. Nos encontramos e ele veste calça jeans escura skinny, blusa feminina plissada de seda azul, de manga comprida e aberturas laterais que deixam o ombro a mostra, brincos de argola grande nas duas orelhas, um quimono de tom escuro, sapato de salto Anabela, e carrega uma bolsa a tiracolo.

Nascido em uma família evangélica no bairro de Santo Amaro, zona sul da cidade, ele saiu de casa aos 19 anos para morar só. Inicia então uma carreira profissional em lojas de shopping center, além de estudar (primeiro Biomedicina, depois Marketing). Hoje, com 23 anos, mora na região central de São Paulo. Tendo frequentado desde a infância uma igreja evangélica, atualmente participa de uma igreja inclusiva, onde ministra louvores. Esta instituição religiosa tem entre seus membros homens e mulheres gays cis, além de transgêneros gays e héteros.

Questionado se há muito esse é seu estilo vestimentar, Alison responde: “[No passado] era um pouco menos”, e explica: “Eu era feminino, sempre fui feminino desde muito cedo. Era uma criança muito gay!”. Ao contar sua história, o primeiro exemplo que dá é sobre o uso de brincos e os questionamentos de sua mãe, para quem os brincos retiravam parte da masculinidade de Alison.

Alison se autointitula um gay andrógino. “Sou viado mesmo e isso não vai mudar”. “O mundo gay é árduo, mas o mundo gay cristão é pior”, explica. “Mesmo assim eu sigo plena”, complementa.

Enquanto conversa, Alison usa muitas expressões femininas – plena, linda, bonita, loka, menina, miga, etc. – inclusive quando fala de si. Entretanto, sempre se refere a si mesmo no masculino quando não usa essas gírias. Não há nenhum tipo de dúvida quanto ao gênero (masculino) com que prefere ser tratado, mesmo que a performatividade de gênero, dadas suas escolhas vestimentares, possa vir a confundir esteticamente.

Questionado sobre as ocasiões em que escolhe vestir-se dessa maneira, ele diz: “Isso é a minha vida. Eu acordo colocando um tamanquinho, amarro meu cabelo, ponho um blusão com um short jeans, um brinção e saio na rua. Hoje em dia eu me sinto tão bonita, tão confiante que a rua olha”. Isto me leva a questioná-lo sobre sentimentos de vulnerabilidade, haja vista as violências que pode vir a sofrer. Ele responde

com um exemplo: “Uma vez eu fui pra uma balada hétero-embuste”. Era uma festa no bairro de Vila Madalena, em São Paulo, e Alison conta que vestia uma calça “bem justinha, um salto, uma argola (referindo-se aos brinços) e uma *cropped* rosa, [...] toda menininha”, e dançava funk. Diz ter sido insultado por um cliente que o chamava de viado, porém sua única resposta foi: “Glória a Deus!”, não só ignorando o xingamento, mas aceitando o termo opressivo com a intenção, consciente ou não, de subverter as estruturas masculinas hegemônicas.

Por várias vezes Alison repete: “eu sou um garoto”. Em uma ocasião continua a frase: “Vou continuar sendo um homem, mas sou um gay andrógino”. Alison crê em sua força política, ao dizer que “ao me colocar assim, eu estou dando minha cara a tapa por outras pessoas também. Aquelas que tem medo de usar uma roupa feminina. Medo de um skinhead te espancar. Eu não tenho esse medo. Eu não posso perder minha liberdade de andar, de me expressar. Eu escolhi ser assim. Ser gay não é uma escolha. Vestir-me assim, é minha escolha. Você precisa ser você”.

Sobre ser efeminado, ele diz: “É incrível, é a força, é o poder!”, colocando-se claramente em uma posição de resistência à heteronormatividade. “Se me olharem com nojo”, diz “tá tudo bem!”, assegurando não se sentir incomodado pelos olhares de reprovação: “Eu não sou obrigado a me retrair”. Pude, aliás, observar isto na entrevista, durante a qual olhares eram a ele destinados. “Eu tô plena. Por que eu vou ligar para quem está me olhando?” “Se alguém me chamar de viado na rua, eu sou viado mesmo!”.

Alison namora um rapaz de 25 anos, e se relacionou anteriormente com um “*sugar daddy* maravilhoso” como se referiu ao antigo parceiro de 37 anos, cuja aparência de virilidade máscula contribuiu para que se sentisse atraído. Nas palavras de Alison, “o boy era extremamente machinho”. Diz que prefere os “homenzinhos” e conta ter encontrado o atual parceiro pelo aplicativo Tinder, mesmo já tendo perdido as expectativas no uso de aplicativos, em que seu perfil de masculinidade é desvalorizado. Pergunto se tem ou já teve interesse em outros homens efeminados, ele não se mostra entusiasmado. Responde, entre risos, que ao flertar com outro efeminado, provavelmente diria, “Amore, para, eu não vou te emprestar meu salto”.

Por causa de sua forma de vestir, diz não poder frequentar “qualquer buraco”. E concorda com a necessidade de adaptação aos ambien-

tes, contradizendo sua fala anterior de liberdade total ao vestir-se: “Em alguns lugares é necessário que eu seja um pouco menos exagerado”.

Durante a entrevista, os garçons do restaurante observam atentamente Alison. Uma garçonete, que provavelmente o encontra com mais frequência, passa e nos diz: “Oi, lindas!”. Trocamos olhares, e ele diz: “As pessoas acham que eu sou travesti. Mas eu não sou não. Tá na cara que eu não sou um transgênero. Mas eu sempre vou ter que explicar”. Segundo Alison, ter que dar essas explicações constantemente “é mais difícil quando o teu corpo mostra a feminilidade toda hora”. O que parece, obrigará Alison a continuar explicando as escolhas vestimentares por mais algum tempo.

João

João Pedro Scatigno, 22 anos, veio para a entrevista, em um café no centro velho de São Paulo, vestindo uma camisa masculina de sarja verde militar, uma bermuda ampla xadrez em tons terrosos, cuja forma se assemelhava muito a uma saia godê, uma meia arrastão, um par de tênis e alguns acessórios (brincos grandes e corrente de prata). Tinha o cabelo muito curto, quase militar, e exibia um espesso bigode. Quando chegou, todos os garçons do café, os clientes das mesas ao lado e o segurança do local olhavam. Ele sequer notou estar sendo observado.

João é natural de São Sebastião, cidade pequena do litoral paulista, e mora em São Paulo há 3 anos, após um curto período vivendo em Curitiba. “Eu não queria ser (gay)”, conta, “porque tudo que estava à minha volta falava que isso era errado”. E não faltaram tentativas de apagamento: “Namorei meninas. A primeira eu tinha 15 anos; a última, 17”. João ficou pela primeira vez com um menino aos 18 anos, já longe da família e da cidade natal, quando estudava em Curitiba. Ele conta que, a partir daí, “despiroquei mesmo: comecei a pintar a unha, usar maquiagem, usar as roupas que eu queria”. Por meio das redes sociais, publicizava ao mesmo tempo sua estética viada e o relacionamento gay. Assim, sua saída do armário para a família foi feita por meio das fotos em redes sociais. Só depois disso o assunto seria mencionado em conversas com os pais. A lacuna geracional entre ele e o pai parece também ter dificultado o diálogo. “Meu pai tem 68 anos. Minha mãe, 48. Eles têm 20 anos de diferença”.

Sobre essa dificuldade de falar de sua homossexualidade para a

família, João diz: “Eu sou de uma cidade muito pequena, e isso [a homossexualidade] sempre foi visto de uma forma muito errada. Meu pai [era na juventude] um surfista bronzeado, de tanquinho e tatuagens”. Ao contar isso ele silencia, dando a entender que naquele ambiente, o modelo masculino calcado na heterossexualidade compulsória e na heteronormatividade não dariam espaço ao entendimento de sua sexualidade: “Eu tenho dois irmãos, por parte de pai, que também são do tipo machão. Nunca tive ninguém na minha família com quem eu me identificasse, nunca me senti encaixado. Eu sempre tinha algo que eu precisava esconder de todo mundo. Eu sempre sentia isso e nunca me sentia à vontade”.

Ao descrever os homens da família, acaba por desenhar a imagem da respeitabilidade sexual descrita por Gayle Rubin ([1984], 2017), em que o homem branco, heterossexual, viril, ocupa o topo de uma pirâmide de respeitabilidade. “Tentei reproduzir essa masculinidade do meu pai e dos meus irmãos. Mas eu vi que era algo forçado. Algo que não estava em mim, sabe? Eu surfava, fazia esporte, o que meu pai queria que eu fizesse, mas eu sempre senti que não era algo que eu fazia por mim”. Em suma, via-se obrigado a uma atuação de gênero (Butler, [1990] 2017) calcada na masculinidade hegemônica.

A certa altura da conversa, olha para as próprias mãos e se desculpa, dizendo: “Eu preciso fazer as unhas”. Imediatamente complementa: “Eu estou sempre de anel e de unhas pintadas”. E confidencia, divertindo-se: “É algo que meu pai odeia!”. É assim que João aprendeu a confrontar a heteronormatividade e a masculinidade hegemônica.

Tendo começado aos 19 anos usar roupas e acessórios femininos, João se diz disposto a continuar usando-os “cada vez mais”. Indago sobre o tipo de reação que suas escolhas vestimentares suscitam nas ruas, e João exemplifica: “Vindo de casa até aqui, mexeram comigo três vezes na rua”. Ele tinha ido até o local da entrevista a pé: “o primeiro [xingamento] foi ali perto do Shopping Light. Eu passei por um vendedor que me disse: tá de sainha?” João conta ter respondido à agressão. “Antes eu ficava quieto, mas agora...”.

Essa é, porém, uma capacidade que precisou ser adquirida, construída com o tempo: “Antes eu passava de cabeça baixa, tinha vergonha, medo de pegar metrô. Fiquei assustado no começo, confesso”. E, mesmo hoje, certas estratégias de segurança se fazem necessárias: “Eu tento nunca sair sozinho”. Depois de mais algum tempo de conversa,

João detalha violências físicas que já sofreu, motivadas pelas roupas que usava e pelo fato de por meio delas performar uma masculinidade e uma homossexualidade não aceitas: “Já levei garrafada na rua”. O relato, embora infelizmente não surpreenda, me faz lembrar Butler ([1990] 2017): os questionamentos feitos à heteronormatividade por aqueles que decidem não se conformar às normas resultam em exclusão e muitas vezes punição.

Questionado sobre a necessidade de adaptação como forma de sobrevivência, diz: “Se eu for numa entrevista de emprego, se eu vou na casa da minha avó, em certos momentos eu penso que devo dar uma abaixadinha nesse *look*”. A menção à casa da avó reflete uma experiência real. Em uma reunião familiar, decidiu trocar o *look* habitual por algo mais discreto: um macacão preto. Entretanto encontrou brechas, ao apresentar-se com brinco, colar e “cheio de anéis”. João explica essas brechas de inconformidade vestimentar: “eu não consigo colocar uma camisa polo, uma calça jeans e um tênis”. Se existir essa necessidade, “eu misturo com outras coisas”. E diz fazer essas misturas com peças basicamente femininas: “adoro um brincão, tenho sete argolas, uma maior do que a outra”.

João conta que por muito tempo se sentiu deslocado, isolado. “Eu não via outros meninos que se identificam como meninos mas gostam de usar roupas femininas, que têm trejeitos”, diz, referindo-se à época em que viveu em São Sebastião e mesmo em Curitiba. Mas continua: “Aqui em São Paulo eu vi muitos. Isso me deixou deslumbrado”. E conta que isso lhe trouxe pela primeira vez um sentimento de acolhimento, ao saber que “tem outras pessoas como eu; que gostam das coisas que eu gosto”.

Aproveito este relato para perguntar com que tipo de homens o entrevistado costuma se relacionar. João não tem um único tipo preferido: “Já namorei um que era *bear*, outro era *twink* [...], quero alguém que me aceite assim e esteja *okay* comigo assim”.

Sobre o uso de aplicativos como forma de encontrar parceiros, diz: “eu parei de usar porque eu me sinto discriminado nos aplicativos. Eu gosto de postar fotos minhas maquiado, de saia, dando close na festa, sabe? Quando eu posto essas fotos não ganho nenhum *match*, não vem nenhum cara falar comigo, e se eu falo com alguém a pessoa não me responde”. Em suma, João não performa a masculinidade desejada.

Nas redes e fora delas, João conta que já escutou muito: “você po-

dia ser menos gay, menos afeminado!”. Mas retruca: “Eu não vou ficar tendo isso na cabeça de não poder ser eu mesmo”, referindo-se por “eu mesmo” à sua masculinidade contra-hegemônica. E fala da importância de uma rede de apoio, formada por amigos: “Tem muita gente que não tem um meio onde possa estar confortável. Não é confortável em casa, ao redor dos amigos. E eu sou. Os meus amigos me empoderam. A gente sai na rua e eles falam: vai, viado! [...] Não é todo mundo que tem esse meio. Por muito tempo eu não tive, [até que] comecei a conhecer pessoas que gostavam das mesmas coisas que eu, e não necessariamente eram gays ou femininos ou gostavam de usar saia, mas entendiam tudo isso”.

Vários trechos da conversa têm tom de posicionamento político: “É isso que a gente tem que fazer. Não dá pra ficar se diminuindo mais não”, diz João a certa altura. É neste tom que ele faz questão de fechar a entrevista: “Você tem que dar a cara a tapa. Quando eu visto algo que eu sinto que eu estou me moldando, é sempre quando mexem mais comigo na rua, é sempre quando eu passo de cabeça baixa. Quando eu estou vestindo algo que eu gosto e como eu quero, eu tô de cabeça erguida, na minha e nada que falarem vai me afetar”. E acrescenta: “Se o fato de eu sair assim te dá coragem pra sair assim também, isto sim me dá muito prazer”.

Vinicius

Encontrei-me com Vinicius (Vinny) Pariz no café de um cinema na rua Augusta. Eu chegara até ele por meio das *hashtags* presentes em seu Instagram. Vinny chegou vestindo um casaco Adidas com margaridas bordadas, calça jeans skinny, tênis Converse de bolinhas brancas, pulseiras e anéis com pedraria Swarovski, e cabelos longos e lisos que contrastavam com uma barba espessa e negra. Com 33 anos de idade, homossexual efeminado orgulhosamente assumido – ou, em suas palavras, viado –, ele nos conta ter estudado Comunicação Empresarial na graduação e ter se pós-graduado em Criação de Imagem de Moda. Também trabalhou, por um período, na Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo.

O próprio Vinny, antecipando tópicos da entrevista, resolve explicar suas escolhas vestimentares, e sua relação, enquanto homem cisgênero, com a moda: “Eu tenho alguma coisa de sentimental com essas

roupas que me lembram o feminino. É uma coisa especial. [...] Eu acho que é meio luta”.

Cerca de dez anos atrás, Vinny tentou moldar-se a uma masculinidade mais hegemônica e a um perfil gay mais padrão. Quando indago a razão, ele conta que achava necessário “virar homem para pegar homens”. Corroborava assim a estigmatização das homossexualidades efeminadas: via-se obrigado a reproduzir uma masculinidade mais hegemônica como modelo de aceitação. E continua: “Eu realmente peguei mais caras quando eu estava mais heteronormativo”, o que atribui ao “machismo e preconceito que existe interno” (referindo-se à comunidade gay). Detalha também a estética heteronormativa que performou à época: “Um cabelo curto, e vestir nada com florzinhas e bolinhas ou pulseirinhas; evitar trejeitos e qualquer código gay”. Questionado sobre o que ele chama de código gay, responde: “Então, numa conversa eu não ia falar uma gíria gay, alguma coisa como ‘Ai, bi’, porque os caras falavam: obrigado, não vai rolar! E o cara levantava, ia embora e me deixava sozinho”.

Mas performar o padrão hegemônico não era tarefa fácil: “Eu era esteticamente o que queriam, mas quando abria a boca, eu não era o que queriam. Aí eu falei: não adianta eu fazer isso porque eu vou viver num armário, vou sofrer”.

Nessa saída do armário – do armário em que tentava viver como homossexual padrão – o uso de moda foi um instrumento importante: “Eu deixei o cabelo crescer, eu assumi o que eu sou, a roupinha que eu quero usar, a pulseirinha que eu quero usar, só que isso me afastou ainda mais dos caras”. Seu relato mostra a necessidade na comunidade gay de reprodução do clone, do gay macho (LEVINE, 1998). E nos mostra, principalmente, o quanto homens gays de masculinidade hegemônica continuam subalternizando corpos viados que não consigam performar o padrão hegemônico. Vinny também traz à tona outros preconceitos da comunidade gay. Diz ele: “Eu sou gordinho. Afeminado e gordo. [...] Isso me afasta muito”.

A conversa acaba derivando para a infância de Vinny, que ele classifica como “horrível”. Ele me conta que sempre teve trejeitos, e “foi horrível porque eu estudava num colégio tradicional da zona norte de São Paulo, um colégio católico em Santana. Foram anos apanhando na escola católica”. Se na infância e adolescência a escola funcionou para Vinny como “instituição empenhada na reafirmação e no êxito

dos processos de incorporação das normas de gênero e da heterossexualização compulsória” (Junqueira, 2015), na vida adulta esse papel continuou sendo exercido em outras instâncias, por meio de outras violências cotidianas. “Na rua sempre teve, tem até hoje. Meu cabelo foi crescendo, fui ficando mais feminino e as pessoas começaram a gritar: Viado! Viado tem que morrer!”. Ciente das violências que o cercam, Vinny diz: “O gay que é como eu sempre está em alerta. 24 horas. Eu nunca estou tranquilo”.

Perguntado como se sentia estando naquele espaço movimentado escolhido para a entrevista (um café no interior de um cinema), responde, “Aqui eu estou à vontade porque eu sei que é um lugar onde eu posso falar, mas eu sempre estou em alerta. Não tem uma semana que eu não receba uma buzinada ou alguém gritando viado, ou uma olhada torta”. Seu discurso mostra uma hierarquização dos espaços públicos. Há aqueles poucos espaços em que se pode exercer uma maior liberdade, ao passo que os demais contribuem “para o posicionamento dos sujeitos homossexuais em lugares de subalternidade” (Prado e Machado, 2012, p. 11). Vinícius também adota estratégias de segurança para locomoção: “Eu vou para os lugares de Uber, de táxi; não vou usar uma saia no metrô. Mas eu vou sair, eu gosto disso, eu seguro isso. E para mim isso é luta mesmo”.

Mesmo sentindo na pele esses preconceitos, Vinny diz interessar-se, ele próprio, por gays padrão: “Eu acho bonito os homens sarados, o padrão da cultura gay”. Mas embora veja esse tipo de homem com interesse, não pretende mais repetir esse modelo para si.

Sobre os gays padrão que o rechaçam, diz: “Eu acho uma hipocrisia. Eles são todos machos na boate, andando como o Ken, mas quando toca uma Madonna eles ficam mais viados do que eu!”. Ele acaba contando como lida com o preconceito em relação à sua efeminação: “Quando eu preciso muito [de sexo], eu vou na sauna gay, e eu sempre consigo coisas lá. E rola muito bem com esses caras que teriam preconceito comigo se estivéssemos na boate. Lá eles me pegam. Porque lá é um ambiente fechado, um ambiente de meia luz e todo mundo está lá para isso. Na sauna eu fico com os heteronormativos”. E continua detalhando as interações. “Me dou bem porque eu sou peludo, eu tenho o peito peludo”. O peito peludo é um signo de virilidade valorizado naquele ambiente onde ninguém sabe como ele se veste, como anda na rua ou como usa o cabelo, e onde portanto sua condição contra-hege-

mônica encontra-se, ao menos em parte, suspensa ou disfarçada. Assim ele consegue burlar as dificuldades de relacionar-se que a sua figura não-hegemônica lhe impõe.

Vinny menciona mais de uma vez que as limitações impostas por sua homossexualidade não-hegemônica se aplicam a diversos campos de interação e inserção social: “Se eu fosse heteronormativo, eu acho que eu teria uma carreira. Seu eu fosse um gay super discreto, seria mais fácil para minha mãe aceitar, e para mim seria mais fácil como vida. Talvez eu tivesse mais relacionamentos. Mas a configuração em que eu fui me sentindo confortável é esta. E eu sei tudo que eu carrego por ser essa configuração. Eu mais do que ninguém sei o quanto é difícil. Eu sei o que é ser olhado de forma preconceituosa dentro e fora da comunidade”.

Cruzando as vozes: os entrevistados e seus corpos viados

Depois de termos ouvido separadamente as falas dos entrevistados, podemos agora analisar similaridades e diferenças. Uma característica de todos eles é a forma como expressam sua masculinidade. Homens gays padrão costumam performar uma virilidade que os privilegia para a inserção na sociedade heterossexista. Nossos entrevistados descartam essa conduta, mas ainda assim têm em comum com aquele grupo uma atuação de gênero: são homens cisgênero, e assim querem ser lidos. Flertam não apenas com uma homossexualidade contra-hegemônica, mas também com uma masculinidade contemporânea, que questiona a dominação masculina, mas ainda assim é uma masculinidade.

Todos os entrevistados, igualmente, relataram preocupações relacionadas a violências que sofrem. Tentativas de injúrias e de agressões estão presentes nos cinco relatos. Usamos aqui a palavra “tentativa”, pois nossos entrevistados mostram-se em grande medida capazes de reagir. Assumem-se como bichas resolvidas, viados com orgulho, apropriando-se dos insultos e se fortalecendo-se a partir daí. E não poucas vezes se referem a si mesmos no feminino, não para afirmar feminilidade, mas para subverter as masculinidades impostas.

Não somente se apropriam da ofensa e a ressignificam, mas também a traduzem no corpo, por meio de vestíveis. Sou bicha mesmo, afirmam por meio da roupa. Ao fazerem isso, sua própria existência,

identidade e visibilidade enquanto grupo social passam a ser fortalecidas a partir do olhar que tenta menosprezá-los. Ao fazerem isso, os cinco entrevistados comprovam o poder performativo do corpo que resiste. No caso deles, do corpo que resiste ao poder de uma masculinidade hegemônica e de uma homossexualidade aceita.

Em diferentes falas, percebemos a força política que eles atribuem a essa postura. Por exemplo, quando Alison nos diz “É incrível, é a força, é o poder!”, ou na fala de João: “É isso que a gente tem que fazer. Não dá pra ficar se diminuindo mais não”. Ou ainda Vinny diz, mais de uma vez, que o que ele faz é uma “luta”. Todos se sentem fortalecidos com o uso político do corpo e da moda.

Nossos entrevistados infelizmente não nos surpreendem ao relatarem as muitas violências, tanto simbólicas como físicas, a que estão expostos. De forma pensada ou intuitiva, criam estratégias para resguardar-se. Tulio diz ter escolhido andar pela cidade de bicicleta; Vinny diz que por precaução se locomove de Uber e táxi, evitando o transporte coletivo. João procura nunca sair sozinho. Todos mantêm seus desejos por escolhas vestimentares não-conformistas, porém são obrigados a pensar estratégias para poder exercê-las. Guilherme e Alison são os que demonstram menos preocupação com estratégias de segurança: parecem sentir-se mais seguros em relação ao ir e vir em uma cidade violenta como São Paulo. Coincidentemente, são os únicos que relatam ser comum serem confundidos com mulheres. Quem sabe essa certa passabilidade feminina não sirva como ferramenta de segurança em relação à violência homofóbica.

Todos os entrevistados relatam a possibilidade de adaptações aos seus modos de vestir em situações específicas. Percebemos isso na fala de João, ao nos dizer que dá uma “abaixadinha no *look*” se tiver que ir a uma entrevista de emprego ou à casa da avó. E também nas de Guilherme quando conta como se veste em casamentos para não brilhar mais que as amigas. Tulio, por fim, demonstra ser capaz de usar códigos formais de vestuário, desenvolvendo seu próprio conceito de roupa corporativa. Há aqui certa aproximação com o que Duque (2009) chama de “montagem estratégica”. Embora o autor se refira a jovens travestis e suas negociações para evitar violências, podemos usar o conceito para entender que as adaptações pontuais relatadas por nossos entrevistados também se dariam considerando restrições dadas por situações específicas.

O que certamente podemos verificar é que todos os nossos entrevistados demonstram por meio de suas vestimentas, corpos e discursos, um questionamento ao gay padrão, sujeito homossexual masculino “inodoro” (Hocquenghem, 1980). Percebemos também sua luta quotidiana por visibilidade: são corpos viados que articulam estratégias de sobrevivência e fortalecimento em meio a tentativas de ataque e abjeção.

Identificam o gay padrão – e muitas vezes o desejam – mas não pretendem adaptar-se ao comodismo da estética heteronormativa. Percebemos nas falas dos cinco entrevistados que não só a sociedade em geral, mas também a comunidade gay, tentam impor julgamento e controle a seus corpos efeminados desafiadores da masculinidade hegemônica. Ao mesmo tempo, porém, nossos entrevistados demonstram saber utilizar-se de signos de masculinidade padrão para seduzir, quando e se necessário. Vinny é o mais explícito nesse aspecto. Exceto por Guilherme e Alison, os entrevistados cultivam alguns signos da masculinidade hegemônica: pêlos, bigodes, barba.

Por fim, todos relatam dificuldades em criar vínculos e viver relacionamentos amorosos. Guilherme é o que expressa mais claramente a situação, dizendo que a solidão é um “preço” a ser pago. As consequências das escolhas de vida materializadas nos seus corpos são sentidas nas ruas, nos espaços de sociabilidade e na vida pessoal. Isto nos remete a um argumento levantado por Márcia Tiburi (2018): as proporções da luta aumentaram com necessidade visível nos últimos tempos, evidenciando agora a necessidade de uma “coragem LGBT” para além do orgulho.

Considerações finais, ou “fechação” da pesquisa

Finalmente, a pergunta do título – “Quem é esse rapaz que tanto androginiza?”, inspirada pela música *Androginismo*, de Kledir Ramil – encontra uma resposta. Os rapazes da pesquisa se contrapõem verdadeiramente às normas hegemônicas, hetero ou homo; usam suas escolhas vestimentares como prolongamento de suas identidades, mandam seu recado reforçando que a identidade gay não é única, e ilustram essa pluralidade.

Quanto a suas contribuições acadêmicas, acreditamos que este estudo pode promover um melhor entendimento do papel social dos ho-

mossexuais masculinos efeminados que se opõem às coerções de uma masculinidade hegemônica. Contribuí, igualmente, para compreendermos as possibilidades de uso político do corpo e da moda como forma contemporânea de afirmação e de resistência. O estudo evidencia também um processo em curso de desestabilização das identidades masculinas tradicionais, processo este que se dá por meio dos enfrentamentos diários, nas performances de masculinidades e de homossexualidades masculinas contra-hegemônicas.

Mas além de contribuições acadêmicas, há também contribuições que poderíamos chamar de militantes. No momento em que finalizamos o trabalho (início de 2019), é impossível comentar seus resultados sem situá-los no momento político brasileiro. Desde as eleições de 2018, as violências contra a comunidade LGBT aumentaram. Jornais noticiam ataques homofóbicos e transfóbicos, e um discurso de ódio se fortalece e se institucionaliza. A homofóbica ministra paradoxalmente responsável pela pasta da Mulher, Família e Direitos Humanos, imediatamente após sua posse em janeiro de 2019, aplaudida por apoiadores, declarou que o país entrava em uma “nova era”, em que “menino veste azul e menina veste rosa”. Uma negação ao próprio direito de existência dos sujeitos pesquisados neste trabalho, proferida por uma representante do Estado. Junto com um discurso de normatização do gênero e sexualidade, o que se percebe é um ataque do Estado brasileiro às sexualidades e identidades dissidentes, e um endossamento da heterossexualidade compulsória. Nesse contexto, falar de homossexualidades viadas é de extrema importância, dado que “eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”.² Se de um lado os homossexuais que pesquisamos agem politicamente por meio de seus corpos e suas roupas, de outro o pesquisador também age politicamente ao pesquisá-los.

Por fim, nossa pesquisa certamente tem limitações. A principal, a nosso ver, decorre do fato de todos os entrevistados, embora originários de históricos familiares diversos, pertencerem ao mesmo estrato social: são todos de classe média. A faixa etária também é relativamente homogênea, variando dos 22 anos de idade, no caso de João, aos 33 no de Vinícius. Com isto, a pesquisa deixou de contemplar bichas mais periféricas, negras, pobres ou mais maduras. Uma sugestão para pesquisa futura decorre diretamente desta limitação. A inclusão de entrevistados com perfis sociais mais diversos poderá expandir o escopo do presen-

² Frase da escritora mineira Conceição Evaristo.

te estudo, trazendo novos pontos de vista às questões sobre aceitação, pertencimento, relações, escolhas criativas vestimentares e repulsa de homossexuais efeminados em diferentes contextos. Uma observação minuciosa sobre homossexuais negros e suas relações com o universo homossexual hegemônico também pode acrescentar elementos relevantes à discussão.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação masculina**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990] 2017.

DUQUE, Tiago. **Montagens e desmontagens: vergonha, estigma e desejo na construção das travestilidades na adolescência**. Dissertação (mestrado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1976] 1988.

_____. **Ditos e escritos IV. Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1994] 2004.

HOCQUENGHEM, Guy. **A contestação Homossexual**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Pedagogia do armário. **Cult**, São Paulo, ano 18, n. 202, 2015, p. 38-41.

LEVINE, Martin P. **Gay Macho: The life and death of the homosexual clone**. New York: New York University Press, 1998.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, [2004] 2016.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. São Paulo: Autêntica Editora, 2016.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; MACHADO, Frederico Viana. **Pre-**

conceitos contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade. São Paulo: Cortez, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento.** São Paulo: Editora 34, 1996.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo.** São Paulo: Editora Ubu, 2017.

TIBURI, Marcia. Sexologia política. **Cult**, São Paulo, ano 21, n. 241, 2018, p. 17-21.



Sobre os autores deste volume

Debora Mausmann

É Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). É Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP) (2009), Mestre e Graduada em Letras (português-francês) pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) (2005 e 2002). Realizou estágio Pós-doutoral em Semântica no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) (2014). Em 2019, foi Professor Visitante Nacional Sênior do Programa de Mestrado em Educação e Cultura (PPGEDUC) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Em 2018, foi professora convidada na Universidade de Turim (Itália). É Pesquisador Colaborador no Laboratório de Estudos Urbanos (LABEUB) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

E-mail: deboraqueel.hm@gmail.com e massmann.debora@gmail.com

Emerson Silva Menezes

Tem formação e experiência profissional nas artes, com ênfase na área cênica. Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Têxtil e Moda da EACH-USP. Atualmente, tem se dedicado à pesquisa de temas como arte e moda como meio de expressão política da comunidade LGBT.

E-mail: emer.menezes@gmail.com

Felipe Padilha

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Vice-líder do Grupo de Pesquisa em Sociologia Digital, lotado na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e pesquisador associado ao NAMCULT – Núcleo de Estudos em Ambiente, Cultura e Tecnologia, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. E-mail: felipeapa@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5511-7252>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5608497895561456>.

Jainara Oliveira

Mora em Santa Catarina. Doutora em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora vinculada ao TRANSES - Núcleo de Antropologia do Contemporâneo da UFSC.

E-mail: jainara.oliveira@posgrad.ufsc.br

Maycon Lopes

É Bacharel, mestre e doutorando (bolsista CNPq) em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Membro do Núcleo de Estudos em Corpo, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS).

Patrícia Brasil

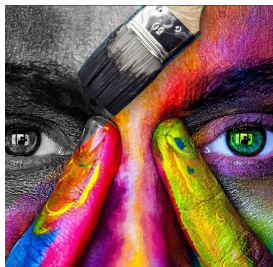
Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (Bolsista CAPES/PROSUP). Advogada. Professora Universitária na Faculdade UniMetrocamp. Email: patrcia.brasil@metrocamp.edu.br

Tiago Duque

É Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP. Atualmente é professor da UFMS e coordena o grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças. E-mail: tiago.duque@ufms.br

Victor Gabriel Guimarães Oliveira

É graduado em história pelo Centro Universitário Nove de Julho e trabalha como professor de História na Secretaria Estadual de Educação de São Paulo. E-mail: victor_15_staff@hotmail.com



Este livro foi publicado em
versão eletrônica no formato
PDF pelo Campus de Cametá-
UFPA, no ano de 2020.

Discutimos aqui questões referentes a gênero e sexualidade, porém, *Diversidade em Perspectiva* é uma tentativa deliberada de elaboração de um livro múltiplo, cuja tônica é a diferença. Nesse sentido, variam os temas abordados, variam os autores dos capítulos, variam suas cidades e instituições de origem, variam suas identidades raciais e de gênero, variam suas orientações sexuais. Nosso objetivo foi apresentar um panorama amplo dos assuntos que vem sendo investigados. Neste segundo volume, a exemplo do primeiro, pululam formulações teóricas queers, as perspectivas interseccionais e as análises políticas.




Campus Universitário
do Tocantins/Cametá
UFPA

